(شرح منار الانوار) ، تأليف عبد اللطيف بن عبد العزيز بن ملك - ٨٠١هـ . كتب سنة ١٠٠٥هـ .

٢٥٩ق ٢١س ١٧×١٢سم

نسخة جيدة ، خطها تعليق ، الجدولة وفوق المتن خط بالحمرة ، طبع ٢٥٤

الأزهرية ٢ : ٥٠ التيمورية ٤ : ١٦٦

١- اصول الفقه أ- ابن ملك ، عبد اللطيف بن عبد العزيز- ٨٠١هـ ب- تاريخ النسخ

اذا ذكر ضمير المتكلم مع الغير في مقام وحده وهو لا زالت انا نيت حرفا للكبر او فيه استعارة مصرحة اصلية وهو اقامة النفس الواحدة مقام الجماعة في اقامة امر صاعبة

واقرا الحكم في المبتدا والخبر فاذا كان الاول من الخبر في المبتدا

من نفس الخبر اذ في نعت الخبر فهو حقيقة واذ كان من متعلقاتها

فهو مجاز وكذا الصفة والحال والصلات

قوله نحو قل هو الله احد يحتمل ان يكون هو مبتدا والله خبره واحد خبرا ثانيا او بدلا من الله على حسن ابدال النكرة الغير الموصوفة من المعرفة اذا استفيد منها ما لا يستفيد من المبدل منه كما ذكره الراضي حسن جلبي على المطول في بحث كون المسند اليه معرفة

ويجوز وقوع النكرة المحضة مبتدا اذا افادت فائدة نحو كوكب انقض الساعة

سبحان

سبحان مصدر مطلق تقديره اسبح الله حذف الفعل لدلالة المصدر عليه واقيم المصدر مقام الفعل وكان سبحان الله والمعنى انزه الله عن جميع صفات النقائص وان قيل هذا تحصيل الحاصل ان كان منزها قبل هذا او طلب المحال ان لم يكن منزها واجيب التنزيه بمعنى الاعتقاد فاذ قيل ان كان القائل معتقدا قبل هذا واجيب المراد اظهاره ليعلم الناس انه حق ويقتدوا به وان قيل كيف ان قال المسبح في الصلوة واجيب طلب الاستمرار في الاعتقاد او تحصيل الاقوى بعد القوى وان قيل التسبيح

هذه فهرس لشرح المختصر المنار في الأصول

يعد تصنيف هذا الكتاب ـ ٢١٤ الى ٢١٦/١
والموضوع ـ اصول الدين الى اصول الفقه .
صالح محمد

وبه نستعين بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير
لله الحي الاحد حمدا لا يحتويه الحد على ما اولانا علم الفروع
وجنى من وردر وضة الروع واستنبطها العلماء باقراء الا
من اصول الشروع واورد بزلال سجالهم غلال عطاش الجموع
واهم الله الى الجنان والربوع وقراهم بصروع الاطعمة و
الرتوع والصلوة والسلام على ذي اللواء المرفوع محمد المبعوث
من اصنع رفاع الينبوع وعلى اله واصحابه العابدين بالخلوص
والخضوع ما الغروب وطلوع وهلال غروب وضروع
وبعد يقول عبد اللطيف بن فرشته اوصلهما الله تعالى الى
جنة برشده ان اربا البطانة واصحاب الفطانة من خلص
احبابي ومختلس مابي قالوا ان كتاب المنار للامام الخبير
سيد الخزار والهمام البحرير سند الاحيار بديع الفضل
في الاعصار مارب مثله الابصار مولانا حافظ الدين النسفي
الغاير بالنوال الوفي اسكنه الله تعالى في جنته مفتحة الازهار
واركنه في ركنه تجري من تحتها الانهار باهر المنقبة و
المنار كائر في الاقطار كالامطار سائر مسيره انصار
الانظار ضائر اهالي الامصار انار لكن كشف اسراره
والتعمق في الاعوار قد ارى في افيدة الزايدين نارا وكان له
شروح رفال وطوال ينال من طالعها نسائك تشرحه
شرحا على طريقة الحل مختصرا مقاصد المتن حل حاويا على
فوائدها البديعة خاويا عن زوايدها البشيعة وعلى

لطايف

لطايف فوائد جيدة جديدة وشرايف سيدة سديدة فقلت
لهم اني وهن العظم مني ووهنت الطبيعة والقوى وفاحت
القطيعة والجوى وكنت ولان مني عدة العلل ووجبت
وقاربني علة الاجل مع انكدار اواني بفقد علل وخمول
وانتشار جناني ما من ناسات وحول والعلم حاله حاله الى
الفتور وبطل والجهل حال حاله الى الفجور وبطل واين الصفا
هيهات ايقاع الامل فاعادوا الالحاح على ثانيا وعنان الا
فتراح ثانيا فنظرت لوكرر المعتذر او الالتماس لوصل
الى مزيد اخماس باسداس فلاح الى ان ليس فيه فلاح سوى
اسعاف حاجتهم والانجاح فايقنت كلامهم وشرعت مرامهم
متوكلا الى رب الوهاب انه ملهم للصواب نعم المرجع والمآب
الحمد لله الذي هدانا اي دلنا وقيل معناه خلق الهداية
فينا وهي الدلالة الموصلة الى المطلوب كذا ذكره صاحب الكشاف
وذكر الامام الرازي في تفسير الكبير الهداية هي الدلالة التي
يوصل الى المطلوب اصل اليه بالفعل او لا فانها مستعملة في
كلا المعنيين كما في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت وقوله
واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى لكن الاستعمال
في معنى الدلالة الموصلة اكثر ولهذا عرفها المتقدمون
من المشايخ اهل السنة بخلق الاهتداء اسند الزمخشري
في الكشاف على ما قاله بوجوه ثلثة واعترض عليه الرازي
ووقع اعتراضات بعض الفضلاء ووقع بعضهم دفعا لما

في ايرادها جدوى لكونها موافقة ودعوى الى الصراط
المستقيم وهو الشريعة النبوية والملة الحنفية وهو التلويح
الى براعة الاستهلال لان الشريعة يستفاد من الكتاب والسنة
واصول الفقه باحث عن كيفية استفادتها والصلوة على
امن اختص بالخلق وهو ملكة تصدر بها عن النفس افعال سهلة
بسهولة من غير سبق روية والعظيم وصفه بالعظيم اتباعا
بقوله تعالى انك لعلى خلق عظيم واشارة الى ان المختص به
هو محمد عم ولهذا لم يذكر اسمه قالت عايشة رضي الله عنها
كان خلق النبي عم القرآن يعني تادب بادب القرآن قيل
مدار عظم الخلق بذل المعروف وكف الاذى اي احتماله وروي
الله عم كان موصوفا بهما قد انزل الله تعالى في معروفه ولا
تبسطها كل البسط وتحمل الاذى انما يكون بصر قوي وهو عم
كان صبورا التحمل الاذى اكثر من ان يحصى قال عم صل
من قطعك واعف عمن ظلمك واحسن الى من اساء اليك
وما امر عم غيره بها الا بعد تخلقه بها وعلى اله الذين قاموا
بنصرة الدين القويم اي المستقيم الدين مقول على دين الحق
وعلى دين غير الحق قال الله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام
دينا فالدين مقول عليهما بالاشتراك اللفظي على الاديان
الحقة بالاشتراك المعنوي بالتشكيك لان بعض الاديان
اشد من بعض كيفية وكمية وما شانه ذلك لئلا يكون متواطيا
الدين وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود

الى الخير

الصلوة مخصوص في فرض

الصناعية

الى الخير بالذات احترز بقوله الهي الاوضاع الصناعية و
بقوله سائق عن الاوضاع الالهية الغير السائقة كانبات
الارض وبقوله لذوي العقول عن احوال الحيوانات الا
المختصة بالاحساس وبقوله باختيارهم عن الاوضاع
السائقة لا بالاختيار كالوجدانيات وبقوله المحمود عن
الكفر وقوله بالذات متعلق بسابق يعني الوضع الالهي
بذاته سائق لانه ما وضع الا لذلك والخير حصول الشيء
لما من شانه ان يكون حاصلا له اي يناسبه ويليق به و
الفرق بينه وبين الكمال اعتباري فان ذلك الحاصل المناسب
من حيث انه خارج من القوة الى الفعل كمال ومن حيث انه
موثر خير اعلم ان اصول الشرع ذكر تنبيها على ان ما
بعده يجب الاصغاء اليه كما في قوله تعالى فاعلم انه لا اله
الا هو كل مفهوم مركب لا بد من تصور طرفيه ولو بوجه
فنقول الاصل ما يبتنى عليه غيره من حيث يبتنى عليه
وهذا القيد لا بد منه اذ رب اصل يكون مبتنيا على غيره
وهذه الاصول مبتنية على علم التوحيد فانها بهذا الا
عتبار فرع له والفرع ما يبتنى على غيره والشرع عبارة عن
البيان والاظهار قال الله تعالى شرع لكم من الدين
ما وصى به نوحا اي بين واظهر قال الشراح يجوز ان
ان يراد بالمصدر هنا الفاعل اي الشارع وهو الله
تعالى او الرسول ويكون اللام فيه للعهد لكونه معروفا

مبتنى تقسيم الاصول

عند الفقهاء ويكون الاضافة لتعظيم المضاف او المفعول فيكون
اللام فيه للجنس واضافته لتعظيم المضاف اليه وفيه اشارة الى
المشروعات الثابتة بهذه الاصول يجب تلقيها بالقبول وهذا
التوجيه انما يستقيم اذا لم يكن حمل المصدر على معناه كما
في قولهم رجل عدل وهينا كذلك لان الاصول ليست
اصولا للفقه البيان والاظهار الشرع هنا ليس بمصدر
بل هو اسم لدين الدين يقال شرع محمد عم كما يقال شريعة
محمد عم وفي صحاح الجوهري الشريعة ما شرع الله تعالى
لعباده من الدين وانما لم يقل اصول الفقه ليكون اعم فائدة
لان الاصول اصول لعلم الكلام ايضا والشرع شامل له
كما في الفقه ولو قيل اصول الفقه لافادة الاضافة الاختصاص
فيتوهم اختصاص الاصول بالفقه كذا قالوا ولقائل ان
يمنع الافادة ولئن سلم فلا نم الافادة مطلقا بل من جهة
استنباط المعاني الفقهية بدلالة المادة فالاولى ان يقال
الشرع بمعنى المشروع المراد به الاحكام الفرعية فهو مرادف
للفقه لئلا يلزم الزيادة على قدر الحاجة ولئلا يلزم الفساد من
جهة اخرى لان قوله الاصل الرابع لا يصلح ان يكون اصلا
بالاعتبار المذكور ولا ان يكون اصلا باعتبار الفقه لانه غير مذكور
فلا بد من التنبيه عليه وانما قال اصول الشرع ليبين الاصطلاح
ثلثة الكتاب والسنة والاجماع قدم الكتاب لانه حجة
من كل وجه وعقب السنة لان حجيتها ثابتة بالكتاب واخر الاجماع

لتوقف

لتوقف حجيته عليهما والاصل الرابع القياس انما
اختصارا وقيده في الاسلام بقوله المستنبط من المعقول
الثالثة احترازا عن القياس العقلي مثال الاستنباط اي
الاستخراج من النص قوله ولا تقربوهن حتى يطهرن فان
حرمة القربان معلولة بعلة الاذى وهو موجود في اللواتي
فيحرم ومثال الاستنباط من السنة قوله صلعم الهرة ليست
بنجسة لانها من الطوافين عليكم فاذا عرفنا علة الطواف
قسنا عليها سواكن البيوت ومثال الاستنباط من الاجماع
قولنا في الزنا انه يوجب حرمة المصاهرة قياسا على الوطء الحلال
لان العلة هي الجزئية وهي موجودة في الزنا فان قلت القياس
ان كان اصلا فلم لم يقل اعلم ان اصول الشرع اربعة وان لم يكن
فلم قال والاصل الرابع القياس قلنا افرده بالذكر لان
الثلثة كانت اصولا لعلم الكلام والفقه والقياس اصل للفقه
فقط او للاشارة الى انحطاط رتبته لان القياس اصل بالنسبة
الى حكم فرع بالنسبة الى الثلثة او لانه ليس بقطعي بخلاف
الثلثة ولهذا لا يصار اليه الا عند العجز عنها فان قلت
الاية المأولة والعام المخصوص والاجماع المنقول الينا
بالاحاد ليس بقطعي والقياس بعلة منصوصة قطعي قلنا
الاصل في الثلثة الاول القطع وعدمه بالعارض وامر
القياس بالعكس فان قلت السنة لا يعمل بها الا عند العجز
عن الكتاب فينبغي ان يفرد ذكرها قلت ذلك في اخبار الآحاد

حاد

واما الكلام في السنة وهي ما يتناول المتواتر والمشهور والآحاد
بالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب اولان الثلثة مثبتة
اصل الحكم ووصفه والقياس مغير ومعدل وصف الخصوص الى العموم
كما في الاشياء الستة فان قلت على هذا ينبغي ان يفرد الاجماع
بالذكر لانه لا يجوز الا عن مستند شرعي والا كان اثباتا شرعا
ابتداء وهو غير جائز فيكون الاجماع مثبتا لوصف الحكم وهو القطع
لا اصله قلنا اشتراط المستند في الاجماع ممنوع فانه جائز بدونه
عند البعض بان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم
لاختيار الصواب كاجماعهم على بيع التعاطي واجرة الحمام
وفيه نظر الاولى ان يقال هذه علة صدرت لتوجيه كلام
واقع لا علة مطردة حتى يرد عليها السؤال فان قلت قد
ثبت الحكم بشرايع من قبلنا وبتعامل الناس وبالاخذ بالاحتياط
وبالتحري واثار الصحابة فكيف حصرت الاصول في الاربعة
قلنا هذه الاحكام غير خارجة عنها اما شرايع من قبلنا
فقد كانت شريعة لنا لان نبينا عم قصصها ولم ينكرها
والتعامل ملحق بالاجماع العملي والاخذ بالاحتياط عمل بالا
قوى الدلائل كما في الاصول الثلثة والعمل بالتحري عمل بالسنة
لانها وردت في جوازه عند الحاجة والعمل بالاثار عمل
بقوله عم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وجه
الحصر على الاربع ان ما هو الحجة في حقنا ان كان من الله
فهو الكتاب وان كان من غيره فان كان الرسول فهو السنة

حتياط

بعة

وان كان غيره

تعريف الكتاب

وان كان غيره فان كان اتفقت الاراء فهو الاجماع والا فهو
القياس الاولى ان يستدل فيه بالاستقراء اما الكتاب
اللام في للعهد وهو ما سبق ذكره وهو في اللغة اسم للمكتوب
غلب في عرف الشرع على كتاب الله تعالى المكتوب في المصاحف
كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقران
وهو في اللغة مصدر غلب في العرف العام على المجموع المعين
في كلام الله المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى
اشهر من الكتاب وبهذا جعله تفسيرا له وباقي الكلام
تعريف للقران لا ان المجموع تعريف للكتاب حتى يلزم ذكر
المحدود في الحد ولان القران مصدر بمعنى المقروء على
ما توهم البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان
كان صحيحا في اللغة كذا في التلويح المنزل على الرسول صفة
كاشفة للقران اي على رسولنا اللام فيه بدل عن الاضافة
او للعهد لكونه عم معروفا بينهم كما يقال جاء الامير وان
لم يكن معهودا في الخارج وبه خرج ساير الكتب السماوية
والاحاديث وان كانت قدسية لان الفاظها غير منزلة كما
انزلت الفاظ القران المكتوب في المصاحف وهو ما جمع فيه
صحايف القران وبه يخرج ما نسخت تلاوته وبقيت احكامه
الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله
اي على تقدير الاحصان فان قلت اردت من المصحف
ما قلت يلزم الدور لان تصور المصحف موقوف على تصور

قة

القران

والقرآن موقوف على المصحف والا لم يخرج ما نسخت تلاوته
فلا يطرد التعريف قلنا تصور المصحف موقوف على تصور القرآن
بمفهوم شخصي معروف عند احد حتى عند الصبيان يحفظونه
ويتدارسونه والقرآن بمفهوم العامي موقوف على تصور المصحف
فلا يلزم الدور فان قلت فلا حاجة الى تعريف القرآن لانه
مجموع شخصي معروف عند كل احد مقسوم الى سور وايات
فلا خفاء فيه والتعريف انما يكون للماهية الكلية قلنا هذا تعريف
له من جهة مفهومه الكلي لان الاصوليين يبحثون عن القرآن
انه دليل الحكم الشرعي والدليل عليه انما هو اية او بعضها فا
طلقوا القرآن على الجزء كما اطلقوا على الكل فلا بد ان تأخذ القرآن
في عرفهم الخاص بحيث يصدق على الكل وعلى كل جزء من اجزائه
وذلك انما يكون بمفهوم كلي متناول لهما وذلك انما يكون بتحصيل
صفات مشتركة بينهما مختصة به وهي كونه منزلا على الرسول مكتوبا
في المصاحف منقولا الينا نقلا متواترا ولم يتعرض بكونه معجزا لانه
ليس بمشترك بين الاجزاء اذ الاعجاز انما هو بسورة فللقرآن
مفهوم شخصي في العرف العام وهو الذي قسم الى سور وايا ت
ومفهوم كلي في عرفهم الخاص وهو دليل الفقه المنقول عنه عم
نقلا متواترا وهو ما امتنع فيه تواطئهم على الكذب
وبه يخرج قراءة ابي بن كعب فعدة من ايام آخر متتابعات لانها
ثابتة بطريق الاحاد فان قلت قراءته خرجت بقوله في
المصحف لان قراءته مكتوبة في مصحفه لا في المصاحف فيكون

هذا الوصف

هذا الوصف زائدا لا حاجة اليه قلنا واللام في الجمع للجنس اذا لم يكن للعهد فلا يخرج قراءته بقوله
في المصاحف ولئن سلم انها خرجت بقوله في المصاحف
فلا نم كون المنقول عنه زايدا لان غرضه التمييز وهو
من الصفات المميزة وكونه للاخراج غير لازم بلا شبهة
احترز به عن القراءة الثابتة بطريق الشهرة كقراءة
ابن مسعود رضي الله فقطعوا ايمانهما هذا على قول
الجصاص ظاهرا لانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر
ولكن فيه شبهة لان اصله من الاحاد واما على قول
غيره فقوله بلا شبهة يكون تاكيدا ومما يورد على
التعريف التسمية في اوايل السور فانه الحد صادق
عليها وليست بقرآن على ما هو المشهور من مذهب
ابي حنيفة رح لانه لم يكفر منكرها ولم يتعلق بها جواز
الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحايض والجواب
انها من القرآن على ما هو الصحيح من مذهبهما نزلت
للفصل بين السور ولهذا كتبت بخط على حدة
ليعلم انها ليست من اول السورة ولا من آخرها
وانما لم يكفر جاحدها لمكان الشبهة في كونها قرآنا
ولم يجز بها الصلوة لشبهة الاختلاف في كونها
اية او آما قراءة الحايض والجنب انما جازت بقصد
التيمن كجواز قراءة الحمد لله رب العالمين عند

قصد الشكر لا التلاوة وهو اسم للنظم والمعنى
وفي ذكر النظم دون اللفظ الذي هو الرمي لغة
رعاية للادب لان النظم حقيقة جمع اللالي في
السلك بحسن الترتيب وفيه تشبيه الفاظ القران
بانفس الجواهر وانما ذكر اللفظ في تعريف الخاص
وغيره لانه تعريف للخاص وغيره مطلقا لا من حيث
انه من القران فرعاية الادب فيه غير لازم كذا
للمنار الانوار وجامع الاسرار ولقائل ان يقول
المص قال اولا وهو اسم للنظم والمعنى ثم قسم النظم
والمعنى الى ثمانين قسما ومن جملة ذلك الخاص
والعام فعرف كل واحد منهما باللفظ فيكون ذلك
تعريفا لخاص القران لا محالة فالاولى ان يقال طلا
النظم واللفظ جاريان على السواء لان كلا منا في المكتوب
في المصاحف لا المعنى القائم بالذات لله تعالى ولم
يرد به ان النظم والمعنى جزءان من القران لان المعنى
لا يكتب بل يراد ان النظم كما يعتبر في القرانية يعتبر
المعنى ايضا وليس نظما مهملا بل نظم دال على المعنى لا
يقال المتشابه القران وليس له معنى لان له معنى ولكن
انقطع رجاء معرفته قبل يوم القيمة وفيه رد لمن زعم
ان المعنى المجرد قران وهو مذهب ابي حنيفة رح ولهذا
جوز القراءة بالفارسية في الصلوة من غير عذر مع ان

قراءة القران

قراءة القران فرض فيها فقال وهو اسم للنظم والمعنى
الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما في الصلوة واقام
العبارة الفارسية مقام النظم كما قال صاحباه
في حالة العجز لانها حالة المناجات مع الرب والاصح
انه رجع عن هذا القول كما روى نوح بن مريم
هكذا الا انه يلزم منه احد الامرين بطلان تعريف
القران لان الفارسية غير مكتوبة في المصاحف او
جواز الصلوة بدون القران لانه اسم للنظم
والمعنى وانما يعرف احكام الشرع المتعلقة بالقران
اي الاحكام الثابتة بالشرع احترز به عن القصص
والامثال والمواعظ الواردة في القران لان نظرهم اصوليون
ليس فيها والمراد من الحكم ههنا المحكوم المتعلق
بالقران وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة
وغيرهما بمعرفة اقسامهما اي اقسام النظم و
والمعنى اورد كلمة انما ردا على من زعم ان المعنى المجرد
هو القران فيكون معرفة الاحكام موقوفة على معرفة
المعنى فقط وذلك اي اقسامهما على تاويل المذكور
اربعة وكل قسم منها اربعة ايضا والاقسام
كلها مذكورة في المتن وجه الحصر ان الاقسام اما
اقسام النظم او المعنى فان كان الاول فاما بحسب
دلالته على معناه او بحسب استعماله في معناه فان كان

تقسيم النظم والمعنى

بحسب دلالته فاما ان يعتبر فيها الظهور اولا و
لم يعتبر فهو القسم الاول فان اعتبر فهو القسم الثاني
وان كان بحسب استعماله فهو القسم الثالث وان كان
الثاني فهو القسم الرابع لانه لا يقسم فيه الا الحكم
وهو معنى مستفاد من النص الاول في وجوه النظم
قيل وجه الشيء طريقه يقال ما وجه هذا الامر اي طريقه ولكنه ليس بمناسب للمقام اذ لا معنى
لقولنا طريق النظم صيغة ولغة ولعله يكون بمعنى
الجهة بمعنى الاعتبار اي في اعتبارات النظم صيغة
ولغة فان قلت الصيغة ايضا لغوية فلا فائدة في
ذكرها وكان ينبغي ان يقول في وجوه النظم و
ضعا لغة وشرعا ليدخل فيه مثل الصلوة والزكوة
وغيرهما قلنا اللغة وان اشتملت على دلالة المادة
والهيئة الا ان الصيغة اذا انضمت اليها كان
المراد منها دلالة المادة فقط فمعناه في وجوه النظم
هيئة ومادة كقوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده
ليلا الاسراء هو الاذهاب ليلا الا انه لما ذكر
الليل كان الاسراء بمعنى مطلق الاذهاب او جواب اخر
هو من قبيل التعميم بعد التخصيص لشدة اهتمام
المتكلم بالمخصوص واهتماما لما كان للخصوص والعموم
ايضا تعلق بالصيغة فان التفرقة بين رجل ورجال

اعتبار النظم

لك

خصوصا

خصوصا وعموما تثبت بالصيغة لا بالمادة خصوصا
بالذكر ثم عم الكلام والصلوة والزكوة ونحوهما
لم تخرج من الاقسام المذكورة واستعمالها في
المعاني الشرعية مجاز والمجاز خارج عن هذه
الاقسام داخل في وجوه الاستعمال وان جعلت
موضوعة مبتدأة بوضع الشارع كانت دلالتها
على هذه المعاني بالصيغة والوضع وهي
اربعة الخاص والعام والمشترك والمأول لان
اللفظ اما ان يدل على المعنى الواحد او كثر فان
كان الاول فاما ان يدل على الانفراد فهو الخاص
او على الاشتراك بين الافراد فهو العام وان كان
الثاني فان ترجح البعض على الباقي فهو المأول
والا فهو المشترك والثاني في وجوه البيان
النظم وهي اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر
والمحكم لان معناه اما ان يكون ظاهرا او لا فان
ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل او لا فان احتمل
فان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر و
الا فهو النص وان لم يحتمل فان قبل النسخ
فهو المفسر والا فهو المحكم ولهذه الاربعة
اربعة اخرى تقابلها وهي الخفي والمشكل و
والمجمل والمتشابه لانه ان خفا معناه فاما

اي الصيغة

اي النظم

اي الاول

اي الاول

ان يكون خفاؤه بغير الصيغة او نفسها فان الاول
الخفي والثاني ان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل
والا فان كان البيان مرجوا فهو المجمل والا فهو
المتشابه فان قيل الاقسام المقابل لا يخلوا اما ان
تكون خارجة عن تقسيم البيان او داخلة فان كان
الثاني لزم ان يقال الثاني في وجوه البيان وهي ثمانية و
ان كان الاول لزم ان يقال واقسام النظم والمعنى
خمسة اجيب بانها داخلة ولم يقل ثمانية لان المقصود
من ذكر اقسام المقابل تتميم بيان الاقسام الاربعة
فيكون ذكرها تبعا وقيل انها خارجة عنها ولا يلزم
ان يكون اقسام النظم والمعنى خمسة لان تقسيم النظم والمعنى
باعتبار معرفة الاحكام الشرع وبالقسم المقابل لا يحصل معرفة
احكام الشرع وانما يحصل به اذا خرج عن حيز الخفاء و
الاشكال والاجمال واذا خرج عن ذلك لم يبق مقابلا
بل داخلا في اقسام الاربعة والثالث في وجوه
استعمال النظم وهي اربعة ايضا الحقيقة والمجاز
والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضعه
فحقيقة والا فمجاز وكل واحد منهما ان كان ظاهر
المراد بحسب الاستعمال فهو الصريح والا فهو الكناية
قدم اقسام النظم لان اللفظ مقدم على المعنى والرابع
في معرفة وجوه الوقوف على المراد وهي اربعة ايضا

وهو قوي وذلك لا يريد والاولى على هذا التقرير وذلك خمسة

الاستدلال

الاستدلال بعبارة النص وباشارته ودلالته
وباقتضائه لان مفهوم ما ان استفيد من المنظوم
فان كان مسوقا له فهو الاستدلال بعبارة النص و
الا فان لم يتوقف صحة النص عليه فهو بالاشارة
وان توقف فبالاقتضاء وان استفيد من المفهوم اللغوي
فهو بالدلالة وان لم يستفد من المنظوم ولا من المفهوم
فهو من الاستدلالات الفاسدة وسيجيء بيانها
الاولى ان يتمسك فيه بالاستقراء التام الذي هو
حجة لان الكتاب مما يمكن ضبط افراده والاستقراء
حجة فيه قيل في قوله معرفة تسامح لان المعرفة صفة
قائمة بالعارف وتقسيم الكتاب باعتبار صفة
قائمة بغيره لا يستقيم وكان المناسب ان يقول
الرابع في افادته الحكم ويمكن ان يقال معرفة مصدر
بمعنى المفعول وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس
على حذف المضاف اي معرفة قسم خامس يشمل الكل اي الا
قسام العشرين السابقة لان كل واحد من الخاص والعام
والنظر والمجمل وغيرها يحتاج الى معرفة المواضع والتنبيه
والمعاني والاحكام وضرب العشرين في الاربعة ثمانون
ولكنها ليست ثابتة في الخارج بل انما هي اعتبارات عقلية
بل كون الاقسام عشرين انما هو باعتبار العقل اذ جميع العقليات
ينقسم على اقسام فباعتبار يشتمل على القسم الاول وباعتبار

قسم خامس

تبيين

على القسم الثاني وهلم جرا

الى اخر الاقسام فيكون في الحقيقة تفحصات لاقسام وهو اربعة ايضا
معرفة مواضعها اي مواضع اخذ تلك الاقسام واشتقاقا
كما يقال الخاص مأخوذ من قولهم اختص بكذا او قسم عليه سلم
اقسام الاقسام وترتيبها اراد به ان يعرف المستدل الراجح
والمرجوح فيقدم الراجح عند التعارض كتقديم المحكم على
المفسر ومعانيها اراد بها ما يفهم من العبارات لغويا كان
او شرعيا واحكامها اي من كون الحكم قطعيا او ظنيا او
واجب التوقف فيه فان قلت الاقسام الاربعة لا شك انها
اقسام القرآن بعضها اقسام نظم وبعضها اقسام معناه
وقوله قسم خاص انما يصح ان لو كان من اقسام القرآن وليس
كذلك قلنا نعم الا انه لما توقف معرفة تلك الاقسام عليه
قسما مجازا والحق ان اطلاق الاقسام الاربعة ايضا مجاز
لان الاقسام انما يكون مقابلة وهذه ليست كذلك
لجواز ان ينظم واحد خاصا ونصا وحقيقة ويكون الا
ستدلال به استدلالا بعبارة النص اما الخاص فكل
لفظ وهو كالجنس متناول للمهملات والمستعملات وما
يكون دلالته بالطبع او بالعقل وضع لمعنى واحد
خرج به ما لم يكن دلالته بالوضع والمشترك ايضا لانه
موضوع لمعنيين او اكثر معلوم خرج به المجمل لان
معناه غير معلوم للسامع قبل الحاجة الى الاستفسار عنه لان
هذا انما يتم بالنظر الى الوضع والمجمل معلوم المعنى في اصل وضعه والاجمال عارض

مطلب الخاص

المهملات

بحسب ازدحام

بحسب ازدحام الاعراض المستعمال لكنه احترز عنه
نظرا الى اللفظ وقيل احترز به عن المشترك فانه موضوع لمعنى
من المعاني المختلفة على سبيل الابهام على قول والمراد منه
ان يكون معلوما من حيث الذات والابهام من حيث الصفات
لا ينافيه ولهذا جعلنا الرقبة المطلقة من قبيل الخاص لكونها
من الذات مرقوقة والابهام فيه من هذا الوجه وان احتمال
ان يكون كافرة او مؤمنة على الانفراد صفة لمعنى اي على ان يكون
اللفظ متناولا له مع قطع النظر عن ان يكون له افراد كالمسلم
فانه موضوع لمن له الاسلام وليس فيه دلالة على الافراد
خرج به العام كالمسلمين فانه موضوع لمعنى واحد شامل للافراد
فان قلت كلمة كل مستدركة في التعريف لان الافراد والتعريف
للحقيقة قلنا لا استبعاد اذا كان غرضه بيان التسمية وتطبيقه
على الافراد لان التسمية للافراد ولهذا عرف ابن الحاجب
الخاص بقوله كل ثان باعتبار سابقه من جهة واحدة وهو اما ان يكون
خصوص الجنس او خصوص النوع او خصوص العين كانسان ورجل
وزيد لما كان مقصود الفقهاء معرفة الاحكام دون الحقائق
جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين في احكام الشرع
جنسا خاصا كالانسان فانه مشتمل على الرجل والمرأة والحكم
بينهما متفاوت حتى من اشترى عبدا وظهر انه امة لم ينعقد
البيع واللفظ المشتمل على كثيرين متفقين في الحكم نوعا خاصا
كالرجل فان قلت الرجل ايضا مشتمل على كثيرين متفاوتين

عند مالك ح لقول النبي عم لا وضوء لمن لم يسم والنية وهي
ان يقصد بوضوئه استباحة الصلوة وهي شرط عند الشافعي
لقوله عم الاعمال بالنيات في اية الوضوء وهي قوله تعالى فاغسلوا
وجوهكم الى اخر الاية لان قوله فاغسلوا وجوهكم وامسحوا
برؤسكم فاصلان معناهما معلوم وهو الاسالة والامساس وت
اشتراط هذه الاشياء بهذه الاخبار يكون زيادة على النص
ونسخا له فيبطل فان قلت فلم ما اوجبتم النية واخواتها
في الوضوء كما اوجبتم التعديل في الصلوة قلنا لو قلنا بالوجوب
في تكميل الوضوء كما في تكميل الصلوة لزم التسوية بين الاصل
والفرع فقلنا بالسنة اظهارا للتفاوت وفيه نظر لظهور
التفاوت من وجه اخر فان الوضوء لا يلزم بالنذر وبالشروع
والصلوة يلزم بهما كذا قاله الشراح ولقائل ان يقول هذا
التفاوت بين الوضوء والصلوة وليس الكلام فيهما بل في حكمهما
او تكميلهما او كلامهما لا يلزمان بالنذر ولا بالشروع فان النذر
بالطهارة منفردة غير ملزم فالاوجه ان يقال الادلة
السمعية اربعة انواع قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص
المفسرة او المحكمة المتواترة وقطعي الثبوت ظني الدلالة
كالايات المأولة وظني الثبوت قطعي الدلالة كاخبار الاحاد
التي مفهوماتها قطعية وظني الثبوت ظني الدلالة كالتي مفهوماتها
ظنية فبالاول يثبت الفرض وبالثاني والثالث الوجوب
وبالرابع السنة او الاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر

دليله

دليله فخبر التعديل من القسم الثالث لانه عم امر بالاعادة
ثلثا وقال للاعرابي قم فصل فانك لم تصل والامر
للوجوب واما خبر النية فلا يدل على وجوبها لانها انما تجب
في العبادات والوضوء ليس بعبادة وكذا خبر التسمية لان
مثله يستعمل لنفي الفضيلة وكذا دليل الولاء وهو الموالاة
يدل على رجحان الفعل على الترك اذ الاصل عدم الوجوب
الا ترى ان النبي عم واظب على المضمضة والاستنشاق
مع انهما سنتان وخبر الترتيب معارض بما روي انه عم
نسي مسح رأسه فتذكره بعد فراغه فمسحه ببلل لحيته
والطهارة اي بطل شرط الطهارة في اية الطواف وهي
قوله تع وليطوفوا بالبيت العتيق اي القديم لانه اول
بيت وضع للناس قال الشافعي الطهارة شرط في طواف
الزيارة لقوله عم الا لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا
عريان وقلنا شرطيتها باطلة لان الطواف خاص علم
معناه وهو الدوران بالبيت فلا يكون موقوفا على الطهارة و
لا يجوز ان يكون خبر الطهارة بيانا له لانه ليس بمجمل فان قلت
النص مجمل لانه ليس المراد بالطواف مجرد الدوران بالبيت
بل يعتبر فيه سبعة اشواط وان يكون ابتداؤه من الحجر الاسود
قلت لا اجمال فيه بالنسبة الى الطهارة لانه لا مدخل لها في
معنى الطواف واجماله كان بالنسبة الى الاشواط والابتداء
فالنسخ خبر العدد والابتداء بيانا لمجمله بهذا الوجه لا بيانا

عدم اجماله بوجه اخر كما في مسح الرأس فانه مجمل بحسب مقداره
غير مجمل بحسب محله لا يقال المجمل ما لا يمكن العمل به قبل البيان
امكن العمل به لانه يخرج عن العهدة بادنى ما يطلق عليه اسم
البعض لانا نقول لم يبين ذلك اجمالا قدره الشافعي بثلث
شعرات لكنه مرفوع لان مسح بعض الرأس بثلث شعرات لا
يقال انه مسح بعض الرأس عادة فيبقى ذلك البعض مجملا او لان
ذلك يحصل بغسل الوجه فلا يحتاج الى ايجاب ذلك على
حدة ولقائل ان يقول لانم الاجمال من حيث العدد لان
الامر لا يقتضي التكرار ولا نم الاجمال من حيث المبدأ و
الاول ان يقال ثبت العدد وتعين المبدأ بالاخبار المشهورة
وبها يجوز الزيادة على الكتاب والتأويل اي بطل تأويل الشافعي
القرء بالاطهار في اية التربص وهي قوله تع والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء يعني ليتربص المطلقات المدخول بهن
من ذوات الاقراء مدة ثلثة قروء والقرء مشترك في الطهر
والحيض حال الشافعي القرء على الاطهار مستدلا بقوله تع يا ايها
النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن فان اللام يجيء
بمعنى الوقت كقولك آتيك لصلوة الظهر اي وقتها فيكون وقت
طلاقهن وقت عدتهن فلو كان المراد من القرء الحيض يكون
الطلاق واقعا في حالة الحيض وليس كذلك لانه بدعة وليس
مأثورا به وبان الهاء في الثلثة يدل على ان الاطهار مرادة من
القرء لان الطهر مذكر والحيض مؤنث وتأنيث العدد مناسب

التوانيث

التوانيث والجواب عن الاية بان اللام فيه للعاقبة كما في قوله
تع فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا او بان المراد من قوله لعدتهن لعقيب عدتهن اذا
الطلاق سابق عليها بدليل قراءة ابن عباس فطلقوهن لعقب عدتهن كذا روي عن الزهري وقتادة وفي الكشاف معنى
الاية مستقبلات لعدتهن وعن الشافعي ان الحيض وان كان مؤنثا
فالقرء مذكر ويستعاد في تثنية شيء واحد باسم المذكر والمؤنث
كالحيض والبر فلما اضيف الثلثة الى المذكر روعي علامة التذكير
قلنا هذا باطل لان الثلثة خاص لعدد معلوم فلو حمل القروء
على الاطهار انتقص عن الثلثة لانه اذا طلقها في الطهر يحسب
الشافعي ذلك الطهر محسوبا من العدة فيكون العدة قرءين و
بعض الثالث لان المعتبر هو الطهر المتخلل بين الدمين فيكون رد
لنص الكتاب فلو حملناه على الحيض فطلقت فيها لا يكون
تلك الحيضة محسوبة بالاتفاق فيكون الاقراء ثلثة كاملة فان
قلت الثلثة كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الازدياد واذا
حمل القروء على الحيض يلزم الازدياد لانه لو طلقها في الحيض
لم يحتسب تلك الحيضة فيكون التربص بثلثة قروء وبعض
قرء فلما دل البعض لما لم يحتسب من العدة لم يكن العدة
الا ثلثة قروء فان قلت قد جاء النقصان عن الثلثة في قوله
تع فعدتهن ثلثة اشهر معلومات فان المراد شهران وبعض الثالث و
اذن فلم يقل ثلثة قلت الاشهر عام يجوز ان يراد بعضه وكذلك
التزوج الثاني اي كون الزوج الثاني مثلا للحل الجديد ثبت بحديث

العبارة لا بقوله حتى تنكح زوجا غيره تقريره موقوف على تقرير
مسألة يختلف فيها وهي ان رجلا اذا طلق امرأته واحدة
وثنتين فانقضت عدتها فتزوجت باخر فطلقها فانقضت
عدتها ثم عادت الى الاول فعند ابي ح وابي يوسف تعود
بثلث طلقات ويهدم الزوج الثاني الطلقة والطلقتين
لا يهدم الثلث وعند محمد وزفر والشافعي تعود بما بقي
من الطلقات لثبت الحل الجديد عندهما وغاية الحرمة
الغليظة عند من ذهب الى الاول قال اذا كان
الزوج الثاني محللا فالوجه ان يكمل الحال في الطلقة والطلقتين
فيملكها الزوج الاول بالطلقات الثلث ومن ذهب الى
الثاني قال الحرمة لا تثبت الا في الطلقات فلا يكون
للزوج الثاني حكم الا في الطلقات لا في الطلقة والطلقتين
اذا عرفت هذا فنقول احتج محمد والشافعي وزفر بقوله
تع فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره والله تعالى
جعل الزوج الثاني غاية للحرمة الثابتة بالطلقات الثلث فكانت
حتى موضوعة للغاية وهي غير موضوعة في الحال بل منتهية للحرمة
فقط وانما يثبت الحال بعدها بالسبب السابق وهو كونها امرأة
اجنبية فالقول بانه يثبت الحال ليس عملا بالكتاب ولا
بيانا له لان حتى خاص معلوم معناه وهو النهاية بل كان ابطالا
لان الكتاب يقتضي ان يكون الزوج الثاني غاية للحرمة بتا
الغليظة وكونه غاية يقتضي ان يكون وجوده وعدمه قبل الثلث

بمنزلة

بمنزلة اذ لا وجود للغاية قبل وجود المغيا وجعله منشأ
حلا جديدا يقتضي خلافه فيكون ابطالا لا بيانا نعم الزوج
لا يصلح ان يكون غاية اذ الاصابة مشروط بالاجماع لان الاصابة
زيدت على النص بالحديث المشهور فيكون الزوج مع
الاصابة غاية فاجاب المص عنهم بان محللية الزوج الثاني
تثبت بحديث العسيلة وهو ما روي انه عم قال لامرأة رفاعة
وقد طلقها ثلثا ثم نكحت بعبد الرحمن بن زبير ثم جاءت تشتكيه
بالعنة وقالت ما وجدت الا كهدبة ثوب اتريد ان ترجعي
الى رفاعة قالت نعم فقال عم لا حتى تذوقي من عسيلته
ويذوق هو من عسيلتك فعلق عم عدم العود بذوق العسيلة
فاذا وجد الذوق وجد العود والعود رد الى الحالة الاولى
وهو حالة حادثة لا بالسبب السابق لانه كان ثابتا والعود
لم يكن ثابتا فتلك الحالة لا تكون الا حلا جديدا والذوق علة
للعود فيثبت به الحال الحادث لان حدوث العلة يستلزم
حدوث المعلول فيكون الزوج المحلل الذي عدم فتعود بثلث
طلقات ولو كان ثبوت الحال بالسبب السابق لم يكن الزوج
الثاني محللا وقد سماه النبي عم محللا في قوله لعن المحلل و
المحلل له فان قلت ما معنى لعنهما قلت معنى اللعن على
المحلل لانه تاب على قصد الزوج والنكاح شرع للدوام فصار
كالتيس المستعار واللعن على المحلل له لانه صار سببا لمثل
هذا النكاح والمراد من اللعن اظهار فساده لان الطبع السليم

قوله الا انه لزوم اي لزوم اثبات الثابت الى اخره حاصله ان الحل الذي يثبت الزوج الثاني غير الحل الذي كان قبله وذلك
لان الحل الذي كان قبله كان ناقصا بزيادة الطلقة او الطلقتين فكان مثبتا لما ليس بثابت او الحل ان لم يقبل
اصل الحل يقبل ثبوت وصف الكمال بان يملك بجديدة بعد الطلقة والطلقتين وما صلح سببا لاصل الشيء صلح سببا
لوصفه قال بعض المحققين وفيه بحث اذ غاية ما يفهم من كلامهم الثاني لا يزيد
على انه مثبت تجدد
الحل وكون الحل
على الوجه المذكور
ليس من مفهومه
وثبوته كذلك
في صورة الطهر
الغليظ ليس
منه بل باتفاق
الحل وهو انه محل
ابتداء في الحل
للاستفاء الزوج
ما دون الطلقات
بثلثة وحيث
ابتداء ثبوت
الحل حتى كان
غدوه ناشيا
فظهر ان القول
ما قال محمد وباقي
الائمة الثلثة
رهاوي

والنص بالنص من كون الله مثبتا الحل والنص
الطلاق وصف التحليل بامر سالب وذا الحكم
رهاوي

قوله فان قلت الحل ثابت في الطلقتين الى اخره تقريره
لا نسلم ان الزوج الثاني يحلك في الطلقتين فيه لانه لو كان
كذلك للزم اثبات الثابت وهو محال لان الحل
ثابت لان زواله متعلق بالثلاث فقبله لا
يثبت منه شيء لان اجزاء الحكم لا يتوزع
على اجزاء العلة
رهاوي

يتفرع على فعلها الا حبيبة اللعن لانه عدم ما ثبت لغاتا قال
صاحب الكشف تحليله لا ينافي كونه غاية لجواز ان يكون
مثبتا للحل ومنهيا للحرمة فالقول بالتحليل ليس بترك العمل
بخاص بل عمل بخاصين الى ههنا كلامه ولقائل ان يقول عدم
المنافاة منافاة لوضع المسئلة لان الزوج الثاني اذا كان
مثبتا للحل بعدم الطلقة والطلقتين واذا كان غاية للحرمة
لا بعدمها وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزوم ومات
فان قلت الحل ثابت في الطلقتين فلو كان الثاني محللا يلزم
اثبات الثابت قلنا لا لم لزومه لان الثاني اثبت حلا
لم يكن قبله لان حله كان ناقصا وهو اثبت حلا كاملا
الف بلسانه كنايات عن العضو وفي ذكره بصيغة التصغير
اشارة الى ان عضوية الحشفة كافية في الاحلال وفي ذكر الذوق
لطيفة وهي ان الانزال غير شرط لانه شيء وبطلان العصمة
عن المردود بقوله جزاء لا يفيده فاقطعوا اعلم ان القطع في
السرقة مع الضمان لا يجتمعان عندنا سواء استهلك المال في يد
السارق او استهلكه وقال الشافعي يجتمعان لانهما مختلفان
حكما لان الضمان لجبر المال والقطع للزجر وسببا لان سبب
القطع الجناية على حق الشرع وسبب الآخر الجناية على حق
العبد ومحلا لان محل احدهما اليد ومحل الآخر الذمة لنا
قال القطع يوجب انتفاء الضمان لقوله عم لا غرم على السارق
بعدما قطعت يمينه لم يكن عاملا بهذا الحديث وهو قوله

فاقطعوا

فاقطعوا الآية لا يتبين عن ابطال العصمة بل زائد عليه بخبر الواحد
عندنا نعم بما ابيتم اشار المص الى جوابه بقوله وبطلان العصمة
يعني سلمنا عصمة المال ثبت باشارة قوله جزاء لان الجزاء في
الاطلاقات الشرعية اذا استعمل في العقوبات يراد به ما يجب
حقا للشرع في مقابلة فعل العبد ولان الجزاء مصدر جزاه
لمعنى كفى وهو يدل على ان القطع جزاء كامل كما في السرقة
ولا يكون ذلك الا بكمال الجناية وهي انما يكمل اذا كان واقعة
على حق الله لانها جناية من جميع الوجوه والجناية على حق
العبد جناية من وجه لانه مباح نظرا الى ذاته وانما حرم فعطفه
على المالك فوجب نقل العصمة الى الشرع ليكون حراما لعينه
فلو بقيت العصمة في المال من جهة العبد لا يكون حراما لعينه
فان قلت لو انتقلت العصمة الى الشرع يلزم ان لا يقطع كما في
سرقة الحر قلنا من شرط القطع ان يكون المسروق معصوما قبل
السرقة حقا للعبد والحر ليست كذلك فليس من ضرورة
انتقال العصمة انتقال الملك الى الشرع لانه لو انتقل اليه لصار
مباحا وامتنع القطع والمسروق مملوك لمالكه وبعد الوجود
فيما بعينه فله ان يسترده وعصمته انتقلت الى الله فانتقال
العصمة دون الملك مشروع كالعصير اذا خمر يبقى مملوكا
لم يبق معصوما فصارت حرمة العين للشرع اعلم ان العصمة
تنتقل فان انتفاء السرقة ولكن انما يتقرر هذا اذا قطع
لان ما يجب لله تمامه بالاستيفاء فان قطع تبين ان الحرمة

قوله فكان الحفظ بالقطع خيرا له فريق الهدى اذا اقتصر على الظهور اما اذا وجد مع القطع فلا شك ان الحفظ
بهما اتم ويجب بهما قال بعض الشراح الاصح ان القطع لصيانة حقوق الناس وفيضرر على السارق لما فيه من اتواء عضوه
فلا يضم اليه ضرر اخر وهو الضمان لئلا يجتمع عليه ضرران لدفع ضرر واحد وهو خارج عن موضوع المجازاة واما
ضرر الخاص اللاحق لرب السرقة باسقاط الضمان فجبور بالنفع العام وهو كان الحفظ عليه وعلى سائر الناس
بالقطع والنفع العام يحتمل الضرر الخاص

كانت لله فلا يجب الضمان وفي المبسوط سقوط الضمان في الحكم
اما فيما بينه وبين الله فيتعلق بالضمان فيما روى عن محمد فان لم
يقطع تبين انها كانت للعبد فيجب الضمان فان قلت القطع
شرع لصيانة حق العبد وفي القول بسقوط العصمة ابطال
حقه قلت ان كان فيه ابطال حقه صورة ففيه تكميل معنى
الحفظ عليه فكان الحفظ بالقطع خيرا له من الحفظ بالضمان
فان قلت قد يوجد العصمة بلا ملك فانه لو سرق مال الوقف
من الموقوف يجب القطع ولا ملك فيه لاحد قلنا لا نم فان
الوقف باق على ملك الواقف حكما ولهذا يرجع الثواب اليه
ولئن سلمنا فالملك شرط في العصمة لا عينه بل لانه متقوم
حق الغير ليصير قصاصا ومال الوقف كذلك ولذلك اي لكون
الخلع قطعا في معناه صح ايقاع الطلاق بعد الخلع وقال
الشافعي لا يصح لان الطلاق لازالة ملك النكاح وقد زال
بالخلع ولا يقع الطلاق بعده تمسك المص بقوله تع فان طلقها
وهو معطوف على ما قبله وهو فان خفتم ان لا يقيما حدود الله
فلا جناح عليهما فيما افتدت به معنى الاية ان علمتم او ظننتم
ايها الحكام ان لا يقيم الزوجان حدود الزوجية فلا اثم على الزوج
فيما اخذ ولا على المراة فيما افتدت به نفسها وقيل الطلاق مبين
بالافتداء بالمال وهو الخلع لكونه اقرب يعني فان طلقها بعد المرتين
سواء كانتا على مال فاوجب صحته بعده فمن ابطل الطلاق
بعده لا يكون عاملا بالحاصل وهو الفاء المترتب عليه بان مت

يستدلال بهذا الطريق مشكل لان المذكور في اية التفاسير
انها متصلة بقوله الطلاق مرتان يعني التطليق الشرعي تطليقة
بعد اخرى على التفريق دون الخلع لانه لم يرد به حقيقة التطليق
بل التكثير كما في لبيك يعني فان طلقها بعد التطليقتين تطليقة
اخرى يستوفي نصابه ولان موجب الفاء الترتيب في الذكر
وهو لا يوجب الترتيب في الحكم والمشروعية والا لما يتصور
الطلقة الثالثة قبل الخلع ولما يتصور الخلع قبل التطليقتين ويصير
عدد الطلاق اربعا لان الطلقة الثالثة مرتبة على الخلع والخلع
مرتب على الطلقتين وكل ذلك خلاف الاجماع واجيب عنه
بان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو اتصاله بالافتداء لانه
ليس كاخر عن الطلقتين لانه لم يذكر تطليق اخر من جهة الزوج
فكانه قيل فلا جناح عليهما فيما افتدت به في الطلاق الذي ذكر مرتين
ثم رتب على الافتداء الثالثة وذلك يفيد جواز وقوع الطلاق
عقيب الخلع فلا يلزم منه ان يكون الطلاق اربعا وموجب
الفاء التعقيب والوصل في الوجود لا الترتيب في الذكر وهذا
لم يقل به احد واما عدم تصور الطلقة الثالثة بدون الخلع
فغير لازم لان غاية ما يفهم من ذلك جواز وقوع الطلقة الثالثة
بعد الخلع واما الانحصار فمن اين يفهم فان قلت على ما ذكرتم
لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان الرجعي وقد اتفق المفسرون
على ان المراد منه الرجعي قلنا انه رجعي على تقدير الاخذ فلا يلزم
ان يفوت هذا البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان اشارة

وصحت ايقاع الطلاق بعد الخلع وبه وقع به ما قدر امرا لو كان الفاء للتعقيب للزم من مشروعية الطلقة
الثالثة بعد الخلع بعدها من غير سبق الافتداء والتفريق على ما الزيادة على الكتاب وترك العمل بالفاء
في قوله فان طلقها لان التعقيب على ما حققناه من التعميم في الطلقتين يمنع الزيادة

الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على
ما روى ابو رزين العقيلي ان النبي عم سئل عن الطلقة
الثالثة فقال او تسريح باحسان فلا بد ان يكون قوله فان طلقها
بيانا لحكم التسريح على معنى اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين
من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان
آثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فح لا يكون
في الاية دلالة على شرعية الطلاق عقيب الخلع والاولى ان
يتمسك بما رواه ابو سعيد الخدري عن النبي عم المختلعة
بالخلع هي على تطليقة ما دامت في العدة ووجب مهر المثل
بنفس العقد اي بمجرده بلا تأخير في المفوضة عندنا وهي التي
يكسر الواو من فوضت امرها الى وليها او زوجها بلا مهر و
بفتحها من فوضها وليها الى الزوج بلا مهر وعند الشافعي
وجوبه اما بالتسمية او بالوطء وفائدة الخلاف تظهر في المفوضة
اذا مات احد الزوجين قبل الدخول فعندنا يجب المهر
وعند الشافعي لا يجب لقول ابن عباس في المفوضة هي بها
الميراث ولا مهر لها واذا دخل بها يجب المهر اتفاقا واذا
طلقها قبل الدخول فلا مهر لها اتفاقا ويجب المتعة فان قلت
لما وجب مهر المثل بالعقد وجب ان ينتقص بنصف بالطلاق
قبل الوطء فكما هذا ليس بقياسي وانما يعرف بالنص و
النص ورد في المسمى دون غيره وكان المهر مقدرا شرعا
غير مضاف الى العقد عندنا وقال الشافعي مقدر مفوض

الى

الى راي العاقدين كما كان البدل مفوضا الى رايهما في البيع
والاجارة فلا بد قوله تع فان طلقها فلا تحل له ان تبتغوا باموالكم
لما فرغ من المسائل ذكر الادلة عقيبها على صيغة اللف والنشر
قوله فان طلقها متعلق بقوله صح وقد مر بيانه وان تبتغوا متعلق
بقوله ووجب معنى بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء
باموالكم فيكون ان تبتغوا مفعولا له ويجوز ان يكون بدلا من ما وراء
ذلكم او مفعولا له باضمار اعلم والابتغاء هو الطلب بالعقد
لا بالاجارة والمتعة لقوله تع غير مسافحين والمراد منه العقد
الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى
الى الوطء فيجب المال عند العقد على الاباحة الموضوع للانصاف
فان قلت المفهوم من الاية ان العقد المشروع هو العقد المقصود
بالمال فيلزم ان لا يكون العقد الذي نفي فيه المهر مشروعا وقد
حكمتم بصحة ذلك قلت لا نم اللزوم لان المهر لا ينتفي بنفيه
فيكون المال ثابتا عند العقد سواء سميتاه او نفياه لان آخر
وجوب المهر الى الوطء فقد خالف النص وبطل مذهبه
فان قلت ثبت في الحديث ان النبي عم قال زوجتكها بما معك
من القرآن فعلم ان المهر ليس بمقدر بالمال قلت هذا خبر
الواحد غير مقبول لمعارضته نص الكتاب او بقال الباء
للسببية لا للمعاوضة وقد علمنا ما فرضنا عليهم هذا متعلق
بقوله ولا جناح المهر وجه التمسك ان الفرض خاص موضوع لمعنى
التقدير فيجب ان يكون المهر مقدرا الا انه في تقدير المقدار

اعلم ان الفقهاء والشارح جعلوا في الفروع هذا الحديث بيانا لما في قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم والقائل ان يقول
لا نسلم الاجمال في الاية بل انما يقتضي وجوبا مطلقا لا التعيين الخاص اياه وعليه يجب الحمل احد وانتم تعلمون

بجعل فالمعنى البيان بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم واما كونه
مقدرا شرعا فلان الكناية في قوله فرضنا لذات المتكلم فدل ذلك
على ان متعلق التقدير هو الشارع فمن لم يجعل المهر مقدرا شرعا
كان مبطلا للنص لا عاملا به اعترض عليه بانا لا نسلم ان الفرض خاص
في التقدير بل هو مشترك لانه يجيء بمعنى القطع يقال فرض
الخياط الثوب وبمعنى البيان كما قال الله تعالى سورة انزلناها
وفرضناها اي بينا ها وبمعنى الايجاب بل في الاية حمله على الايجاب
اولى بقرينة قوله تعالى عليهم لانه يقال اوجب عليه ولا يقال قدر
عليه وبقرينة قوله وما ملكت ايمانهم فان نفقة الاماء ليست
واجبة عليهم ومعنى التقدير لا يستقيم في هذين لانه لم يقدر
على المولى للاماء شيء وعكس ان يجاب عنه بان الفرض حقيقة
في معنى التقدير لانه غالب الاستعمال فيه حتى في الشرع يقال
فرض القاضي النفقة اي قدرها وتسمى الفرائض الفرائض لكونها
مقدرة مقدرة واذا ثبت انه حقيقة فيه ثبت انه مجاز في
المعاني الباقية لان اللفظ اذا دار بين الاشتراك والمجاز فالحمل
على المجاز اولى لان قرينة واحدة في المجاز كافية وفي المشترك
يحتاج لارادة كل معنى من معانيه الى قرينة ولا نم ان قوله تعالى
وما ملكت ايمانهم قرينة على انه بمعنى الايجاب لان الواو بمثابة
تكرار الفعل فكانه قال قد علمنا ما فرضنا عليهم فيما ملكت
ايمانهم فيكون الغرض المقدر النائب منه الواو بمعنى الايجاب
والمذكور بمعنى التقدير كما في قوله تعالى ولله يسجد من في السموات

والارض

والارض الى قوله وكثير من الناس لان معنى السجود المذكور
الخضوع ومعنى المقدر في كثير من الناس وضع الجبهة وهذا حقيقة
وذاك مجاز واما حمله عليهم فلتقديس معنى الايجاب كذا
قال الشارح وفيه بحث لان حرف العطف اما ان يكون بمثابة
الفعل السابق من حيث اللفظ والمعنى اعني يسجد بمعنى الانقياد
بالجبهة واما ان يكون بمثابته من حيث اللفظ والعاملية لا من حيث
المعنى والاول غير جائز لعدم امكانه في بعض المطلوبات وفي
الثاني يلزم الحذف من غير دليل اذ لا يقال زيد يضرب وعمرو
على معنى يضرب عمرو فيراد من الضرب الاول السفر ومن الثاني
استعمال آلة الضرب ومنه اي من الخاص الامر وهو قول القائل
لغيره على سبيل الاستعلاء افعل احترز بالقيد الاول عن الفعل
والاشارة وبقوله بالاستعلاء عن الدعاء والالتماس فان قوله
افعل بهذين الوجهين لا يكون امرا وقيد بالقول ليدل اشارة الى
ان العلو في الواقع ليس بشرط حتى ان صدر افعل ممن هو ادنى
حالا من المامور على وجه الاستعلاء يكون امرا ولهذا ينسب الى
سوء الادب والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا على طريقة افعل
وان القاعدة المشهورة في استخراج الامر من المضارع كذا ذكره في
الشرح الاكمل وفيه نظر لخروج الامر الغائب من التعريف والاصوب
ان يقال مراده من افعال ما يدل على طلب فعل سالكن الاخر
صريح بهذا قول من قال لمن دونه اوجبت عليك ان تفعل كذا
اعلم ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على

سبيل الاستعلاء على نفس التكلم بالصيغة ولان القول
يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر ولم يكن تطبيق التعريف على
المذكور على الاعتبارين لكن كونه بمعنى المقول اولى لان الامر
والنهي من اقسام الانشاء والانشاء قسم من اللفظ ولقائل
ان يورد عليه بانه ان اراد اصطلاح العربية فالتعريف غير
جامع لان صيغة افعل عندهم سواء كان على طريق الاستعلاء
او غيره وان اراد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة
افعل على طريق الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو
ذلك وليست بامر لانه لم يستعمل للطلب قدم الامر لان ما
يجب على المكلف اولا الايمان وهو بالامر ويختص مراده اعلم
ان لفظ الامر وهو امر رسم وله مسمى وهو صيغة افعل
وله معنى وهو الوجوب فلفظ الامر خاص ومسماه ايضا
خاص لما بين الاول شرع في الثاني يعني يختص مراد الامر وهو
الوجوب بصيغة لازمة لذلك المراد حتى يستفاد الوجوب
الا من هذه الصيغة اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى لا المعنى به
كالمترادف وقد يكون على العكس كالمشترك وقد يكون الاختصاص
من الجانبين ولما كان الاختصاص من الجانبين تعرض المص
لهما فجانب المعنى بقوله ويختص بصيغة وجانب اللفظ بقوله
لازمة وقدم الاول لانه هو المقصود من هذا الباب وفيه
رد على من زعم ان الامر مشترك بين الوجوب والندب و
الاباحة حتى لا يكون الفعل موجبا فلا فالبعض اصحاب الشافعي

قوله ولقائل ان يورد ويمكن ان يجاب عن الثاني
بان التعريف على قاعدة من يرى من الاصوليين
ان الامر حقيقة في الوجوب مجاز في غيره فلا يرد
عليه النقض بمثل ما ذكر مما هو مجاز عندهم

امر

وقوعه لا يستفاد اه وفي هذا الحصر نظر اذ الوجوب
يستفاد من اخبار الشرع كما في قوله تعالى كتب عليكم
واحل الله البيع والله على الناس حج فهذه كلها اخبار
مرة انا وقت الوجوب والجواب عنه ما قال الصدر
الشريعة في التوضيح اعلم ان الاخبار الشرع يراد
بها الامر مجازا وانما عدل عن الامر الى الاخبار
لان المخبر به ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب
الشارع تعالى عن ذلك
والا موجود به ان لم يوجد اعلم ان ح
في الامر لا يلزم ذلك فانا
اريد المبالغة في وجود المامور به
عدوا الى لفظ الاخبار مجازا لتنزيل
فعلى هذا الحصر المذكور في عبارة المتن
بحسب الشارع اي هو بالنسبة
الى حقيقة الامر والله اعلم

فانهم ذهبوا الى ان فعل النبي عم الذي ليس بسهو ولا طبع
مثل الاكل والنوم ولا مخصوصا به مثل وجوب الضحى وصلوة
موجب ومرجع الخلاف الى اطلاق لفظ الامر على الفعل اذ
لا خلاف بيننا وبينهم في ان الامر بهم لما هو موجب وان الوجوب
لا يستفاد الا من الامر وانما الخلاف في ان الامر هل يطلق على
الفعل حقيقة ام لا فعندهم يطلق لقوله تع وما امر فرعون برشيد
اي فعله لان الموصوف بالرشد هو الفعل وعندنا لا يطلق حتى
قالوا بان النبي عم شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن
مرتبة وقال صلوا كما رايتموني اصلي فجعل الصلوة المتابعة لازمة
فثبت ان فعله موجب للمنع عن الوصال هذا اشارة الى
تمسك العامة وهو ما روي انه عم واصل فواصل اصحابه فانكر
عليهم المواصلة في وصال الصوم بقوله عم اياكم مثلي يطعمني ربي
ويسقيني فدل ان فعله ليس بموجب والا لما صح الانكار عليهم
وخلع النعال وهو ما روي انه عم صلى باصحابه اذ خلع نعليه
فخلعوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم
قالوا رايناك القيت نعليك قال ان جبريل اخبرني ان
فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى في نعليه
قذرا فليمسحه وليصل فيهما هذا دليل على ان الفعل غير موجب
والا لما انكر عليهم كذا في الكشف وجامع الاسرار ولقائل ان
يقول الانكار لم يكن للمتابعة بل لان صوم الوصال كان مخصوصا
به عم وكيف يجوز الانكار على بعض الاتباع وقد امرنا به بقوله تع

فاتبعوني يحببكم الله وايضا هذا الدليل مشترك الالزام
بان يقال لو لم يكن موجبا للاتباع لما اتبعت الصحابة والجواب
الاتباع دليل لهم والوجوب يستفيد بقوله عم صلوا كما رأيتموني
رأيتموني اصلي لا بالفعل اذ لو كان الفعل موجبا لما كان للامر
حاجة هذا جواب من تمسكهم بالحديث وسمى الفعل به اي بالامر
لانه سببه اي الامر سبب الفعل فهو مأمور به فتسمية الامر
تسمية للمفعول بالمصدر هذا جواب من تمسكهم بالاية لكنه
جواب قلبي لانه كان له ان يمنع ويقول لا نم ان المراد من
الامر الفعل لان الرشد بمعنى الصواب فالقول يتصف به كالفعل
ولئن سلم ذلك فاطلاقه مجاز لانه سببه الا ان الامر بمعنى
الفعل يجمع على امور وبمعنى القول على اوامر كذا في الكشف
لكنه غير مستقيم لان امرا على صيغة فعل لا يجمع على فعال
اللهم الا ان يجعل اوامر جمع امرة مجازا فان صيغة افعل جمعت
امرة وعلى هذا التأويل جمع نهي على نواه ويمكن ان يقال يجوز
ان يكون اوامر جمعا لامر جنسا على غير واحده نحو ارابط
في رهط وموجبه اي موجب الامر المطلق الوجوب لا الندب
كما ذهب اليه بعض الفقهاء لقوله تع فلا تبرحوا متمسكين بانه
طلب الفعل فلا بد من ترجيحه على الترك فاذن الترجيح
الندب والاباحة كقوله تع فاصطادوا لان الامر يقتضي حسن
المأمور به ومن ضرورته التمكن من الاقدام وذلك بالاباحة
والتوقف لما ذهب اليه طائفة من ان الامر مشترك بين

هذه الثلثة لانه مستعمل في هذه المعاني من غير ترجيح احدها والاصل
في الاستعمال الحقيقة فاذا ورد امر لا بد ان يتوقف فيه ما لم
توجد قرينة تعين احدها قلنا هذا فاسد لان الصحابة امتثلوا
امر رسول الله عم من غير توقف ولو لم يكن موجبا لما
لطلبوا دليلا اخر للعمل به سواء كان بعد الحظر او قبله يعني
موجبه الوجوب عندنا سواء كان الامر واردا بعد المنع
او قبله هذا رد لقول بعض اصحاب الشافعي رح فانهم قالوا
موجبه في اغلب الاستعمال قبل الحظر الوجوب وبعده
الاباحة كقوله تع واذا حللتم فاصطادوا قلنا الاباحة ما ثبت
من الامر بل من قوله تع احل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح
وقط السابق لا يصلح دليلا عليها لانه كما جاز الانتقال من
المنع الى الاذن جاز ان ينتقل الى الوجوب والاستعمال
مشترك فانه جاء بعد الحظر للوجوب كقوله تع فاذا انسلخ
الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولئن سلمنا انها ثبت من
الامر لكن كلامنا في الامر المجرد عن القرائن وفيما ذكرت
قرينة على عدم الوجوب وهي ان الاصطياد شرع لنا ولو وجب
لكان علينا بان اثمنا على الترك فيعود الامر على موضوعه
بالنقض لانتفاء الخبرة عن المأمور بالامر هذا دليل لقوله
وموجبه الوجوب وهو قول عامة العلماء بالنص وهو قوله
تع ما منعك ان تسجد اذ امرتك بعد قوله اسجدوا
لآدم فانه ورد في معرض الذم على المخالفة فعلم ان لا اختيار

المأمور به فعل ما امر به وهو دليل الوجوب وقيل المراد
بالنص قوله تع وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله امرا
ان يكون لهم الخيرة وهو استحقاق الوعيد لتاركه بقوله تع فليحذر
الذين يخالفون عن امره اى امر النبي صلعم ان تصيبهم فتنة او
يصيبهم عذاب اليم فالتمع حذرهم وحذرهم من اصابة الفتنة
في الدنيا او العذاب في الاخرة بسبب مخالفتهم الامر لان
تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية ولا يكون في مخالفة الامر
خوف الفتنة الا اذا كان المأمور به واجبا فان قلت قوله
عن امره ليس بعام لانه مفرد فلا يقتضي ان يكون مخالفة كل
امر مأمورا بالحذر قلت انه عام لانه يجوز استثنائه مخالفة
كل واحد من افراد الامر عنه وجواز استثنائه علامة العموم
فان قلت يجوز ان يراد بمخالفة الامر انكار حقيته فلا يدل
على وجوب اتيان المأمور به قلنا موافقة الشيء عبارة عن
تصريح مقتضاه ومقتضى الامر اتيان المأمور به ومخالفته تركه
واما انكار حقية الامر فانما هو بموافقة الدليل الدال على
حقيته لا موافقة الامر فان قلت هذا انما يتم على تقدير
وجوب الحذر وهو ممنوع النزاع قلنا المفهوم من الاية التهديد
والتخويف فيجب ان يكون مخالفة الامر حرامًا ليلحق
به الوعيد ودلالة الاجماع لانهم اجمعوا على ان الموضوع لطلب
الفعل هو الامر فيكون الطلب كاملا لان الاصل في كل شيء
الكمال وكمال الطلب انما يكون اذا لم يرخص الطالب في ترك

المأمور

المأمور به اذ لو رخص لم يكن طالبا من كل وجه وهذا الاجماع
يدل على ان موجب الامر الوجوب وانما قال دلالة الاجماع
المذكور لم يتعلق على نفس المدعى وانما يدل عليه فان قلت لا نم
الاجماع لان غير الامر ايضا يدل على الطلب ولهذا لو قال
الشارع اوجبت عليك او اطلب منك يثبت الوجوب
قلنا كلامنا في الموضوع للطلب وما ذكرت اخبار عن الطلب
لا موضوع له والمعقول اى الدليل العقلي وهو ان كل متعدد
من مشاهد الفعال كالماضي والحال والاستقبال يختص
بعبارة والايجاب اعظم مشاهد الفعال لانه مناط الثواب
والعقاب فلان توضع له عبارة كان اولى وهو الامر فان
قلت هذا اثبات اللغة بالقياس وهو باطل قلت القياس
لاثبات عدم اصالة المشترك لا لاثبات اللغة وقيل
المعقول هو ان السيد اذا امر غلامه بفعل ولم يفعل استحق
العقاب ولو لم يكن الامر للوجوب لما حسن ذلك وقد
يقال الامر يشعر بطلب الايثار فالامر لا يتحقق بدون
الايثار اى الامتثال كما لا يتحقق الشرب بدون الانكسار
نظرا الى اصل الوضع لكن لو كان الوجود لازما للامر سقط
اختيار العبد بالكلية وصار ملحقا بالجمادات وهو باطل فنقل
الشارع الوجود الى الوجوب لانه محض الوجود فقط
كما في اللفظ بالقدر الممكن والمراد بقولنا الامر حقيقة في
الوجوب الحقيقة الشرعية لا اللغوية لان الوجوب ليس

الا بحسب الشرع وفيه نظر اما اولا فلان الخلاف في صيغة
الامر نحو افعل وغيره لا في لفظ الامر فلا يكون الدليل وارد
على الندب واما ثانيا فلانه لا يخ اما ان يراد به اللازم للطلب او
اللغوي لا سبيل الى الاول لتحقق الامر عند انتفاء الايجاب
بقال امرته فلم يأتمر ولا الى الثاني لانا لا نم ان الايجاب بمعنى
الاستدعاء لازمه بل بمعنى صيرورته مأمورا كالكسر لازمه الانكسار
صيرورته مكسورا كيف والايجاب بمعنى الاستدعاء ليس بلازم
بل هو مستعمل بقال اوجب امر فلان اي استدعاه واذا اريد به الاباحة
او الندب لما بين ان موجب الامر هو الوجوب وقد كان يطلق
على الندب والاباحة شرع في بيان وجه ذلك الاطلاق فقيل انه
حقيقة لانه بعضه وهو مختار فخر الاسلام يعني الاباحة شرع في
جزء من الوجوب اذ الشيء ما لم يكن مباحا لا يكون واجبا وكذا
الندب جزء منه لان الوجوب ما يثاب على فعله ويعاقب
على تركه والمندوب ما يثاب على فعله وكان حقيقة فيه كما لو اريد
من العام بعضه وكما لو اطلق لفظ انسان على مقطوع اليد
فانه حقيقة قاصرة وقيل لا اي قال الكرخي والجصاص لا
يكون حقيقة لانه مجاز اصله اي اصل الموضوع له وهو الوجوب
يعني لازم الندب والاباحة عدم استحقاق العقوبة بتركه
ولازم الايجاب استحقاقها بتركه فيكون الوجوب والاباحة
والندب غيرين لتنافي بين لازميهما فاستعمال الامر
فيهما يكون مجازا فان قلت كيف اختار فخر الاسلام كونه حقيقة

فيهما

الا ان لا بد لدلالة اللفظ وثبت رجحان الفعل في الندب بالقرينة وهما يوجب
وأرى هو بمنزلة الجنس لهما وثبت القصد الذي هو جواز الترك بحكم

فيهما ولكونهما جزئين من الوجوب غير سالم اذ ليس الندب
والاباحة مجرد جواز الفعل حتى يكون جزءا من الوجوب بل
الثلثة انواع متباينة داخلة تحت جنس الحاكم كنقض الوجوب
بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على
التساوي وعلى تقدير جزئيتهما يكون استعمال اللفظ في غير ما
وضع له فينبغي ان يكون مجازا قلت ليس معنى كون الامر للندب
او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا
او مساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ المقطع بان الصيغة
لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه
يدل على الجزء الاول من الندب او الاباحة وهو جواز الفعل الذي
هو بمنزلة الجنس لهما او للوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز
الترك او امتناعه وانما يثبت ذلك بالقرينة فلا خفاء في ان
مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل
مع امتناع الترك فاستعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في
مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء فان قلت فعلى
هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب او الاباحة اذا المراد انه
مستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه مستعمل
في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه
للاباحة انه قال من ذلك كما اذا قلنا رأيت حيوانا وطار حيوان
فهم من الاول انه انسان واراد فخر الاسلام من غير الموضوع له
المعنى الخارجي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء على ما عرف من

تفسير الغير في علم اصول الكلام وهذا بحث دقيق لا يتم الا بما
من التحقيق وبه سقط نظر بعض الشارحين بان الاباحة
ليس بعض من الوجوب اصلا ولا يقتضي الامر المطلق التكرار
اي لا بوجه ما فرع عن بيان اختصاص الامر بالوجوب
وعكسه اراد ان يبين ان هذا الاختصاص هل يوجب التكرار
بلا قرينة او لا وان لم يوجب هل يحتمله او لا التكرار ان تفعل
فعلا ثم تعود اليه قال بعض اصحاب الشافعي انه يوجب
التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنعه لان
الفرع بن حابس كان من اهل اليسار فهم التكرار من الامر
بالحج فقال اكل عام يا رسول الله ام لا بد فان قلت لو فهم ما سئل
قلت سؤاله يفيد ان لا حرج في الدين وان في حمل الامر على
موجبه من التكرار حرجا عظيما فيدنا الامر بالمطلق لان الامر
المقيد مغايرة التكرار او المرة بقيد ذلك اتفاقا ولا يحتمله وقال
الشافعي يحتمله لانا اذا ضرب تخصص من اطلب منك شيئا و
النكرة في الاثبات تخصص بكونها تحتمل العموم ويحمل عليه بقرينة
تقترن بها كقوله تعالى واذكروا الله ذكرا كثيرا او وصف بالكثرة ولو لم
يحتمله لما صح ذلك كرره كان معلقا بالشرط كقوله تعالى وان كنتم
جنبا فاطهروا او مخصوصا بالوصف كقوله تعالى اقم الصلوة
لدلوك الشمس فان الامر بالصلوة مقيد بخصوص وصف
دلوكها اي زوالها او لم يكن قال بعض اصحاب الشافعي
انه يفيد التكرار اذا كان معلقا بشرط او مقيدا بوصف لان

الفعل

الفعل يتكرر بتكرر الجناية والصلوة يتكرر بتكرر الدلوك
لانه في الكتاب ورد هكذا او في السنة ايضا كقوله
عم الوضوء من كل دم سائل اي يتوضأ والوضوء يتكرر
بتكرر الدم لكنه اي مفهوم الامر يقع على اقل جنسه اي جنس
الفعل المامور به وهو الفرد حقيقة بلا نية ويحتمل كله اي كل
الجنس من حيث انه فرد اعتباري حتى اذا قال لها اي الزوج
لامرأته طلقي نفسك انه يقع على الواحد الا ان ينوي اي الزوج
الثلاث فيقع الثلاث ان طلقت نفسها ثلاثا وانما اصبح فيه
الحالية لانه يحتمله ولا تعمل نية الثنتين يعني لو نوى الزوج
من قوله طلقي طلقتين لا يصح لانه ليس بفرد حقيقة ولا اعتبارا
والحاصل ان الفرد الحقيقي موجبه والاعتباري يحتمله والعدد
لا موجبه ولا يحتمله والاصل ان موجب اللفظ يثبت باللفظ
ولا يفتقر الى النية ويحتمل اللفظ لا يثبت الا اذا نوى وما لا
يحتمله اللفظ لا يثبت وان نوى فان قلت كونه يحتمل الفرد دون
العدد لا يصح تفسيره به في قوله طلقي نفسك ثنتين قلنا لا نم
انه تفسير بل تغيير لان مطلق الامر وقوعه على الفرد الحقيقي
فتقييده يخرجه عن موضوعه الاصلي ولهذا قالوا يقع الطلاق
بالعدد لا بالصيغة حتى اذا قال لامرأته طلقتك ثلاثا او
قال واحدة فانت قبل ذكر العدد لا يقع شيء ولقائل
ان يقول هذا بعد التسليم مشكل لان الواحد موجبه
فكيف يكون اقترانه تغييرا بل يكون تقريرا الا ان تكون المراد

انه تصح نية الثنتين لانهما جنس خلافهما وكذا الوفاق لا جنس
طلق امرأتي الا ان في المرأة تنصرف الى المجلس حتى اذا قامت
من المجلس لم يبق لها ولاية التطليق وفي الاجنبي لا ينصرف
فان قلت قوله طلقتك مثل طلقي فهذا صحت فيه نية الثلاث
قلت لا لانه اخبار هو يقتضي وجود المخبر به بالضرورة ليثبت
صدقه وهي ترتفع بالواحدة لان المقتضى لا عموم له واما قوله
طلقي فامر وله اثر في ايجاد المامور به وهو الطلاق وصارت
الطلاق مذكورا حكما فصح التعميم لان صيغة الامر تختصر من
طلب الفعل وهو مفهوم مصدر فالمصدر اي بلفظ المصدر
الذي هو فرد سواء قدر معرفا او منكرا هذا دليل المذهب
المختار وهو ان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمله وبين الفرد
والعدد تناف لان الفرد ما لا تركيب فيه والعدد مركب فالفرد
لا يقع على العدد ويقابل ان يقول قوله هو فرد ان اراد به
انه موضوع للفرد من حيث هو فلا نسلم ذلك لانه موضوع
للطبيعة الجنسية مطلقا من غير اشعار بالوحدة ولهذا قالوا
ان المصدر لا يثنى ولا يجمع الا عند قصد الانواع او العدد
وان اراد ان لفظ فرد يعني انه ليس بتثنية فمسلم ولكن لا
نسلم ان ذلك مانع من احتمال العدد وانما يكون كذلك ان لو
لم يكن موضوعا للجنس كالانسان قال الله تعالى ان الانسان لفي
خسر فلا يعني باحتمال الامر العموم والتكرار سوى انه يراد
ابتداء كل فرد من افراد الفعل ومعنى التوحد مراعاة

الفاظ

قوله لان الفرد ما لا تركيب فيه والعدد مركب وكلام السيد يشكل
لا يصدق على كثير من الفرد ولا الفرد لا يصدق على كثير من العدد
وايضا ثبت ان معنى المطلق ورد لا يصدق على كثير من العدد
لا يصدق على كثير من العدد لا يحتمل العدد وكذلك ومن
وهو المطلوب وهو ان الامر لا يحتمل التكرار
ولا يحتمله فيه

وهو المفهوم من مصدره

من الموضوع له لا يستلزم عدم الوحدة وان اعتبر ظاهر له فيه رهاوي
جزء من مفهوم اشعارا لا الوضع بالوحدة حاذ الوضع اشعارا لا يكون بالوحدة جزءا

الفاظ الوحدان يجمع واحد كركب وراكب واما فتها لا فانه
خاص فضة وذلك بالفردية والجنسية والمثنى يعرف اي
بمكان بعيد منهما اي من الفردية والجنسية وما يكن رسما
العبادات فباسبابها هذا جواب عمن قال الاوامر المطلقة
او المقيدة تتكرر بمعنى تكرار مدلولات اوامر الشرع باعتبار تكرار
الشرط الذي هو في معنى العلة او الوصف الذي هو علة فان قلت
كلامنا في تكرار موجب الامر وهو وجوب الاداء وهو سبب لا
تعلق له في ذلك بل المتعلق به نفس الوجوب فلا يكون ما كان
فيه قلت التكرار في وجوب الاداء لا يكون الا بتكرار نفس
الوجوب والسبب الحاصل ان الفرض يعني قد يكون بالتكرار
لكنا نسنده الى السبب وهم يسندونه الى الامر بناء على
ان نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابتان بشيء واحد عندهم
فان قلت هذا اشكال بقوله ان دخلت الدار فانت طالق
لا يتكرر الطلاق بتكرار الدخول قلت الشارع
اذا جعل شيئا علة للحكم لم يكن من تكرره تكرر الحكم الا ترى
انه لو قال اعتقت غانما لسواده وكان له عبد اخر اسود
فانه لا يعتق عليه ولو جعل الشارع شيئا علة للحكم يلزم من
تكرره تكرره باجماع الثابتين لا بالاوامر بموجب اللغة حتى
لو قال لعبد اشتري اللحم ان دخلت السوق فالامر لا يحتمل
التكرار بالاجماع وانما قالوا ذلك على الدليل اعلم انما تكرر ايضا
على الدليل لا على الامر وعند الشافعي لا احتمال التكرار فلذلك

قوله هذا جواب سؤال ورد على مقدمة الدليل وهي قوله
جواب سؤال ورد على مقدمة الدليل وهي قوله
ومعنى التوحد مراعى فقيل لو كان مراعى
وانه لا يحتمل التكرار لكان الواجب ان لا يتكرر
شيء من الاوامر والوقع خلافه لان من العبادات
ما يتكرر فلا يكون معنى التوحد مراعى
فاجاب بقوله انما ذلك بالاسباب
رهاوي
لا بالاوامر

يلزم

بتكرر تكرار وجوب الاداء لضرورة تكرار السبب لا بالامر رهاوي

المرة في قوله طلقي نفسك ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج
بها لانه نوى محتمل كلامه وان لم ينو او نوى واحدة فلها ان
تطلق واحدة وكذا عند من قال موجبه التكرار لكنه اذا لم ينو
فلها ان تطلق واحدة وثنتين وثلاثا وكذا اسم الفاعل يدل
على المصدر ولا يحتمل العدد اختلف في السارق هل يقطع من
اطرافه الاربعة ام لا فعند الشافعي ما لا تقطع وان سرق ثانيا
تقطع رجله اليسرى وان سرق ثالثا يحبس حتى يتوب وكذا في
قال ان سرق ثالثا تقطع يده اليسرى وفي المرة الرابعة تقطع رجله
اليمنى لقوله عم من سرق فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان عاد
فاقطعوه وان عاد فاقطعوه ولقوله تعالى السارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما والايدي جمع عام متناول للبعض في اليسرى
فمن حمله على الجميع ابطل اطلاق الايدي وصيغة الجمع ايضا
لان لها بعضين لا ايمانا وذلك يجري مجرى النسخ عندكم وايضا
تمسكوا بان مصدر السارق والسارقة لا يحتمل العدد فلا يراد
بآية السرقة الا السرقة واحدة لانه لو اراد كل السرقات لم يجب
القطع الا بعدها وذلك لا يعرف الا بموت السارق وذلك
منتف بالاجماع وبالفعل الواحد لا يقطع الا يد واحدة وهي
اليمنى بالسنة قولا وفعلا وبقراءة ابن مسعود ايمانهما فكان
ايديهما وبالاجماع فلم تبق اليسرى مرادة ولم يكن هنا تكرر القطع
بتكرر السرقة لفوات المحل وهو اليمنى بخلاف تكرر الجلد
بتكرر الزنا لان المحل هو البدن باق والجواب عن الثاني

تقييد المطلق بالمقيد عند الشافعي

ان قراءة ابن مسعود مشهورة يجوز تقييد المطلق بها وقوله تقييد
المطلق نسخ عندكم غير مفيد لانه استدلال بما لا يراه نعم يصار
الى مثل ذلك اذا كان في مقام الدفع واما في مقام الاستدلال
فلا يفيد وصيغة جمع بكون مجازا عن التثنية كما في الصفة
قلو بكما وحكم الامر لما فرغ من بيان موجب الامر وعدم اقتضائه
التكرار شرع في بيان ذلك الواجب وهو بالقسمة الاولية نوعان
اداء وهو ما تم به الواجب اي اخرجه من العدم الى الوجود
اذ تم كل شيء بما يناسبه قوله تام كالحسي يشمل الاداء
والقضاء وبقوله عين الواجب خرج القضاء والنفل بالامر
هذا اشارة الى ان المراد منه افعال الجوارح لا ما في الذمة مثل
الامر وهو تقضي الوجوب لان ذلك ليس بالامر بل بالسبب
فيسقط ما قيل كيف يمكن تسليم نفس الوجوب وهو وصف في
الذمة لا يتصرف فيه وان قلت تسليم الافعال وهي اعراض
غير متصور قلت انما حكم الجواهر شرعا ولهذا توصف بالبقاء
وان قلت العين كيف يتصور والديون تقضى بامثالها لا
باعيانها قلت العينية والمثلية ليست بالقياس الى ما
في الذمة بل بالقياس الى ما علم من الامر فان الماتي به ان كان
عين ما علم فهو الاداء زاد صاحب المنتخب قيدا وهو الى
مستحقه في الاداء والقضاء لان التسليم الى غير مستحقه لا يكون
اداء ولا قضاء فيكون لا احتياج الى هذا القيد لان قوله
بالامر يفهم منه التسليم الى مستحقه لان الامر ورد به او لان معنى

قوله تم فقد

وحكم الامر

اداء

الباء في بالامر متعلقة بالواجب اي الثابت بالامر وهو افعال الجوارح اي فاعله

قلت

فان قيل فاذن لا حاجة الى قيد التسليم ايضا قلنا الى الجهة وجوب تسليم الافعال لا نفس التسليم الذي هو فعل المكلف فيكون هو الذي وجب فاصلح الى

اي الواجب الامر نفس الفعل اي مستحقه

التسليم كتحصيل السلامة وهو في اداء ما وجب انما يكون اذا
سلمه الى مستحقه وزاد بعض قيدا آخر وهو في وقته لان
التسليم في غيره لا يكون اداء فنقول انما اهمل المص هذا
القيد ليعم غير الموقت كالزكاة والكفارات يقال ادى زكاة
ماله وطعام كفارته اعلم ان هذا التعريف على قول من خصص
الامر بالوجوب واما على قول من جعله حقيقة في الندب
فالاداء التسليم ما طلب من الفعل بعينه فيدخل فيه النفل
وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به اي بالامر فلا يقضي
النفل لانه غير مضمون بالترك واما اذا شرع فيه فافسده
فيقضي لكونه واجبا عليه بالشروع فان قلت كان عليه ان
يزيد قوله من عنده اي من عند المامور بان يكون حقه اذ
لو صرف دراهم الغير الى دينه لا يكون قضاء قلنا الواجب
بالامر تسليم مثل الواجب من عنده لا تسليم مثل الواجب
مطلقا فلا احتياج الى هذا القيد ويستعمل احدهما مكان
الآخر اي يستعمل الاداء مكان القضاء كقوله تعالى اذا ادى
ظهر الامن والقضاء مكان الاداء كقوله تعالى فاذا قضيت
الصلاة فانتشروا اي اديت لان المراد منها الجمعة وهي لا
تقضي مجازا وهو من كلام المص متعلق بانه يمكن فيجوز
الاداء بنية القضاء وبالعكس لان كل واحد منهما خاص
في اصطلاح فاذا استعمل في غيره يكون مجازا وقال فخر
الاسلام القضاء حقيقة في معنى الاداء لانه لفظ متنوع يجي

فيه من عند المسلم قيد به احترازا عن صرف
دراهم الغير الى دينه وصرف العصير
الى الخمر او ظهر اليوم الى الظهر الامس
فان شيئا منها لا يكون قضاء وان
كان المسلم مثلا للواجب لانه ليس
من عند من وجب عليه ومقدورا
مرهاف

وقضاء

بمعنى الخارج وهو موجود في تسليم العين والمثل والاداء فيه معنى
شغل الذمة فالمراد في خروج عما لزمه وذا في تسليم عين الواجب
والقضاء يجب بما يجب به الاداء وهو الامر عند المحققين
من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي خلافا لبعض وهم المعتزلة
من مشايخنا وعامة اصحاب الشافعي فانهم قالوا القضاء يجب
بامر جديد لان الواجب في العبادة الموقتة انما عرف فرضيته
في وقتها وقد فات فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركها
كما قال عم من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام
الدهر كله فلا بد من امر آخر يعرف به ان القضاء مثل ما فات
ويستدل المحققون بان الشرع اوجب قضاء الصلاة والصوم
عند الفوات لان الحكم الثابت انما يسقط بالاداء او بالنسخ
او باسقاط من له الحق وكلاهما منتف فبقي ما فات كان باقيا
في ذمته مضمونا ومقدورا على ما له لان النقل شرع له من جهته
وهو مثل له فامر بصرف ماله من النقل الى ما عليه من القضاء
فان قلت على هذا ينبغي ان لا ينقض المعرف لان ثلاث ركعات
نفل غير مشروع قلنا لم فان الوتر سنة على قول ابي حنيفة واحدى
الروايات عن ابي ح ولو سلم فخصوصا ثابت بقوله عم من
نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها
فان قلت النص ورد في الناسي والنائم والمدعي انه نام قلت
استدلال ليس بعبارة الدليل لانه اخص وانما هو بدلالته
وانما ذكر النائم والناسي اشارة الى ان المؤمن ليس من شانه ان

والحاصل ان الوتر وان صح كونه واجبا على ما روى
الزيادة عن ابي حنيفة لا يخرج عن شبهة النفل
ولذا وجب القراءة في جميعه احتياطا رهاوي

بترك الصلاة متعمدا فيترك القياس به فاما كان وجوب القضاء
في الصوم والصلاة معقولا لانه اوجب ما قدر عليه وهو
اصل الواجب وسقط ما لم يقدر عليه وهو فضل الوقت
لحوق بالمنذورات المعينة كمن نذر صوم يوم الخميس
ولم يصم فان قضاءه واجب عند المحققين وغير واجب
عندهم لعدم ورود النص فيه وفيها يظهر فائدة الخلاف
وهذا اذا فات المنذور بمرض او غيره واما اذا فوته وجب
القضاء اتفاقا لانه لما فوته فقد التزمه ثانيا وهو عندهم
بمنزلة نفل مقصود وقال ابو البركات والتفويت سواء
عندهم في وجوب القضاء فعلى هذا يظهر ثمرة الخلاف في
التخريج قال الشيخ قوام الدين الاتقاني الصحيح عندي قول
المحققين لان الامر بالاداء في وقت بعينه لا يتناول ما
بعده كمن امر عبده بفعل في يوم الجمعة لا يقال انه مامور به
بعده ولو امر به يكون غير الامر الاول واليه مال الامامان
الغزالي والرازي قال محمد بن سلام الفرق الاول اشبه بمسائل
اصحابنا مثل ما لو سافر فاتته صلاة في الحضر قضاها في
السفر اربعا ولو فاتته صلاة في السفر قضاها في الحضر ركعتين
ومن فاتته صلاة الليل مع الامام قضاها في النهار جهرا
ولو فاتته صلاة النهار قضاها بالليل سرا وتقابل ان يقول
وجوب مراعاة الجهر وعدمه وكذا القصر والاتمام باعتبار
ان وجوب القضاء باعتبار المثل لا لانه وجب بالسبب

لكن قال الاتقاني في التبيين الاصح القول الاول
يعني قول المحققين ولا يقال فيصل الثاني
بين كونه صحيحا لان الاصح فوق الصحيح رهاوي

٢٩

الاول فان قلت اذا فاتت صلاة من مريض قادر على الايماء
فقط فقضاها في الصحة يقضيها كصلاة الاصحاء وكذا اذا
فاتت صلاة في الصحة فقضاها في المرض يجزيه الايماء فلو كان
حال الاداء معتبرا لما جاز ذلك قلت ما صلى بالايماء في الفصل
الاول كان للضرورة فاذا صح زالت الضرورة فزال ما ثبت
بها وفي الفصل الثاني يثبت الضرورة فيثبت الايماء فان
قلت اذا وجب القضاء فيهما بالنص كيف يستقيم قولكم
القضاء يجب بما وجب به الاداء قلت شرف بالنص ان الواجب
ما سقط وهذا الطلب تفريع ما وجب بالامر ولهذا اسم قضاء
فان قلت اذا وجب قضاء المنذور بالقياس يكون القضاء
بسبب جديد لا بما وجب به الاداء قلنا القياس مظهر لا
مثبت فيكون وجوب قضاء المنذور ثابتا بالنص الوارد في
وجوب قضاء الصوم والصلاة فيكون الوجوب في الكل
بالسبب السابق وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان
فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود هذا
اشارة الى سؤال وارد على قول المحققين وهو ان يقال لو كان
القضاء بالسبب الاول لكان ينبغي ان لا يجب القضاء في
هذه المسئلة كما ذهب اليه ابو يوسف اذ لا اثر للنذر الموجب
للاعتكاف في ايجاب الصوم لكونه مضافا الى رمضان ولما
يكن ايجاب القضاء بالصوم لانه لا اعتكاف الا بالصوم
مع ان قضاءه واجب بصوم مقصود بالاتفاق ولهذا قضاه

قوله فان قلت اذا اوجب القضاء فيهما
اي في الصلاة والصوم اي في النائم والناسي
بالنص اي بغير نص الاداء كان وجوب الاداء
القضاء بسبب جديد لا بما يثبت به الاداء
رهاوي

في رمضان اخر كما ذهب اليه زفر لانه مثال الاول في الشرف
مع انه لم يجز فبهذا ظهر فساد ان وجوب القضاء غير مضاف
الى السبب الاول بل الى التفويت لعود شرطه الى الكمال
جواب عما اورد يعني انما وجب القضاء بصوم مقصود لان
النذر كان موجبا للصوم اذ لا اعتكاف بدونه ولهذا لو
نذر ان يعتكف ليلة واحدة لا يصح لعدم شرطه وهو الصوم
ولكن سقط الصوم المقصود بشرف الوقت ولما انفصل
الاعتكاف عن صوم الوقت بان لم يعتكف صار ذلك
النذر بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فعاد شرطه الى
الكمال بان وجب الاعتكاف بصوم مقصود لزوال المانع
وهو رمضان وفيما قاله ابو يوسف اسقاط الاصل الذي هو
الاعتكاف لتعذر التبع وهو الصوم وما قلناه اولى لان
الاكتفاء بشرف الوقت وعدم ايجاب صوم مقصود كان
رخصة وكان فيه نقصان فلما اوجبناه بصوم مقصود
عاد من النقصان الى الكمال فلم يكن قضاء في رمضان اخر
لان الاعتكاف الواجب مطلقا لم يتأد في رمضان لان
الشرف الحاصل بالفضل يزداد اثره على الشرف الحاصل
من النفس كما ان النفل تحريمة مبتدأة افضل من نفل
فصل في تحريمة فرض كمن سلم في الظهر الناقص لا يجوز له
القضاء في مثل ذلك لعود شرطه الى الكمال وان قلت
على هذا كان ينبغي ان لا يتأدى ذلك الاعتكاف في صوم

قضاء

قضاء ذلك الصوم الشهر كما لو نذر مطلقا قلت امتناع وجوب
الصوم في ذلك الاعتكاف يجوز ان يكون لشرف
الوقت وان يكون لاتصاله بصوم الشهر فاذا زال الشرف
لم يزل الاتصال لبقاء الخلف وهو القضاء فيجوز بقاء
احدى العلتين وفيه نظر لان الاتصال بالقضاء غير الاتصال
بالاداء ولئن سلم ان الاتصال علة فهو باعتبار شرف الوقت
وقد فات كذا قاله صاحب الكشف وتقابل ان يقول العلة
الاتصال بصوم الشهر مطلقا وهو موجود وان قلت الشرط
بقاء الشيء وجوده ولا يجب كونه مقصودا كما لو توضأ للتبرد
يجوز به الصلاة وفي رمضان الثاني على هذه الصفة قلت
حدوث صفة الكمال منع الشرط عن مقتضاه فلا بد ان يكون
مقصودا الثاني ان القضاء وجب بسبب اخر وهو التفويت
لانه لما فوته فقد التزمه ثانيا فالتفويت سبب لوجوب
القضاء بمنزلة نص مقصود عندهم قلنا القياس كما دل
على وجوب القضاء بالتفويت دل على وجوبه بالفوات والاداء
انواع اداء محض وهو ما لم يكن فيه شبهة القضاء وهو ينقسم
الى نوعين كامل وهو الذي يؤديه مع توفير حقه من الواجبات
والسنن والآداب وقاصر وهو ما يؤديه ببعض اوصافه
وهو ما يشبه القضاء كالصلاة بجماعة في المكتوبات والوتر
في رمضان والتراويح والجماعة في غيرها نقصان كالاصبع الزائدة
هذا مثال الكامل والصلاة مثال القاصر وقصور العدد

مثال القاصر

معنى الاداء

وان قلنا القياس كما دل على وجوب القضاء بالتفويت
دل على وجوبه بالفوات هذا الزام للقائل بان وجوب
القضاء بسبب جديد وتقريره ان لا فرق في
وجوب القضاء في هذه الصورة بين الفوات
والتفويت اتفاقا مع انكم تقولون بان
السبب الجديد هو التفويت فاذا بطل
السبب الجديد في صورة الفوات

وهكذا

الوصف المرغوب فيه وهو الجماعة وفعل الاقتداء بعد فراغ الامام
وهو الذي ادرك اول الصلاة وفاته الباقي كمن نام خلف
الامام ولم ينتبه الا بعد الفراغ فهو مؤد اداء يشبه القضاء
اما انه اداء فلبقاء الوقت واما انه يشبه القضاء فلانه قد التزم
مع الامام وقد فاته ذلك الملتزم لان الاداء مع الامام صحيح
لا امام محال بل هو مثله والاتيان بالمثل يكون قضاء لكن
كونه قضاء باعتبار الوصف واداء باعتبار اصل الفعل علمنا
انه اداء يشبه القضاء لا بالعكس لان الوصف تبع والتسمية
باعتبار الاصل اولى فيقيد بالاقتداء لان فعل المسبوق وهو ما
فات منه اول الصلاة اداء محض قاصر لكن قصوره دون
قصور فعل المنفرد لانه منفرد اداء وتحريمة والمسبوق منفرد معنى
مسبوق وبين فعله شبه القضاء حيث لم يلتزم الاداء مع
الامام في المسبوق فان قلت كيف جعل المسبوق مؤديا وقد جعله
صاحب الشرع قاضيا حيث قال وما فاتكم فاقضوا قلت سماه
قاضيا مجازا لما فيه من اسقاط الواجب او سماه قاضيا باعتبار
حال الامام ونحن جعلناه مؤديا باعتبار الوقت فحينئذ لا يتغير
فرضه بنية الاقامة ولا يصير اربعا هذا تقريره لكون فعل الاقتداء
شبيها بالقضاء هذه المسألة مصورة في مسافر اقتدى
بمسافر فنام ثم انتبه بعد فراغ الامام فاقتدى فذهب الى
مصره فنوى الاقامة في موضعها بعد فراغ امامه قال
واما ما بقي من غير تكلم فهو من المقتدي الاول ان الامام لو كان

مقيما

مقيما والمقتدي مسافرا يتغير فرضه ومن الثاني ان نية الاقامة
لا بد ان يكون في موضعها اذ هي في غيره كالمقارنة تلغو لان
حاله يبطل عن نيته ومن الثالث انه اذا لم يفرغ الامام ونوى
المقتدي الاقامة يتغير فرضه لان نية الاقامة اعترضت على
الاداء ومن الرابع انه اذا تكلم بطل صلاته ويجب عليه
الاستيناف فيتغير فرضه لكونه مؤديا قال مولانا سراج الدين
الهندي ولقائل ان يقول انه مؤد حقيقة وقاض شبيه
فباعتبار كونه مؤديا يقتضي تغير فرضه الى الاربع وباعتبار
شبهه بالقضاء لا يقتضي فلم رجحتم الشبه على الحقيقة وكان
العكس اولى احتياطا لامر العبادة تأمل هنا كلامه ويمكن ان يجاب
عنه بان هذا الاستدلال ترجيحا بلا مرجح لان الشبهين فلو عمل بما
قال هذا يكون اهدارا لجهة القضاء بالكلية ومنها اي من الفوائد
الاداء هذا الشروع في بيان الفوائد في حقوق العباد قدم حقوق
الله القديم في الذكر لانه اولى بالتقديم وقدم الاداء على القضاء
لان الاداء اصل والقضاء خلف عنه رد على المطلوب وهو
اداء كامل لانه تسليم عين الواجب بكل الحقيقة وكذا يكون
اداء كاملا لورود عين الواجب باعتبار الشرع كبدل الصرف
وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل
السقوط الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة
لئلا يلزم استبدال في بدل الصرف والمسلم فيه وهو حرام فان
قلت اذا كانا اداء كاملا فما الفاصل فيهما قلت الفاصل بينهما اداء

زيفا ورده مشغولا بالجناية كمن غصب عبدا فارغا ثم جنى
على انسان او اتلف مال الغير في يد الغاصب ثم رده الغاصب
مشغولا بجناية ودين مستحق بهما رقبة او دينا وهو اداء قاصر
وكذا تسليم المبيع مشغولا بالجناية ومعنى قصوره انه اداء لا
على الوصف الذي وجب اداؤه وهو السلامة عن كل مزاحمة
اما كونه اداء فلانه لو هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي
الجناية برئ الغاصب من ضمانه واما قصوره فلانه لو دفعه المالك
الى ولي الجناية او بيع في الدين يرجع المالك على الغاصب
بالقيمة والمشتري على البائع بالثمن واما رد عبد غيره كمن تزوج
امرأة على عبد الغير بعينه صحت التسمية بالاجماع ووجب
تسليم قيمة العبد لعجزه عن التسليم ولم يقض بها القاضي وتسليم
بعد الشراء يعني لو اشترى الزوج العبد الذي جعله مهرا وسلمه
الى المرأة كان ذلك التسليم ادا شبيها بالقضاء حتى يجبر المرأة
على القبول لكونه عين حقها بهذا الخبر على كونه اداء وكذا يجبر
الزوج على تسليمه اذا طلبته المرأة ولم يسلمه فان قلت ما الفرق
بين هذا وبين ما اذا باع عبدا واستحق العبد بقضاء ثم
اشتراه البائع من المستحق حيث لا يجبر البائع على تسليمه
الى المشتري قلت بالاستحقاق تبين ان البيع كان موقوفا
على اجازة المستحق فقد بطل بيعه فاذا انفسخ البيع لا
يجبر البائع على التسليم اما الموجب لتسليم العبد هنا وهو
النكاح لانه لا ينفسخ بالاستحقاق المهر كما لا ينفسخ بهلاكه

فاذا

فاذا اقدر على تسليم المشتري بلا رد وبعد اعتاقه وسائر
تصرفاته لكونه مبادلة ملك نفسه دون اعتاقها وسائر
تصرفاتها وهذا التسليم على كونه شبيه القضاء لان تبدل
الملك اوجب تبدلا في الصفة الا يرى ان العبد كان حراما
الانتفاع على المشتري فاين الانتفاع للبائع وبعد الشراء
انعكس الامر وتبدل الصفة تبدل الذات حكما لان
حكم الشرع وهو الحل او الحرمة يتعلق بالشيء من حيث انه
مملوك لبعض الناس من حيث الذات اذ لو كان كذا لما تغير
كالخمر والمراد من العين مجموع الذات واعتبار المملوكية
فيتبدل البعض بتبدل الكل كذا قاله صدر الشريعة ولقائل ان
يقول لم لا يجوز ان يكون المتصف بالحل او الحرمة هو ذلك
الشيء المجموع بقيد المملوكية لبعض وتبدل الوصف لا
يوجب تبدل الذات والفرق بين المجموع والمقيد ظاهر الا ترى
ان يتمسك بالسنة وهي ما روي ان النبي عليه السلام دخل على
سيدة فاتت بتمر والعذق كان يغلى باللحم فقال الا تجعلين
لنا نصيبا فقالت هو لحم تصدق به علينا يا رسول الله
فقال صلعم هو لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل
الملك موجبا لتبدل الذات حكما والعين واحدة ولهذا
لو قبض الشافعي في الصورة المذكورة بقيمة العبد على
الزوج للزوجة ثم ملك الزوج العبد لا يجبر الزوج على
التسليم ولنا المرأة على القبول لان حقها انتقل من العين الى

قوله ولهذا اي لكون تبدل الملك يوجب تبدل الذات وان العبد المتملك ثانيا في الصورة المذكورة في المتن غير المستحقة للمرأة بالتسمية بعد القضاء بالقيمة رهاوي

قوله ولو بيع اعتاق لا لازم ملكه قبل التسليم والقضاء فكانت هذه التصرفات مصادفة محلها فينفذ هداية

قوله لان حكم الشرع اه دليل على ان تبدل الصفة يوجب تبدل الذات رهاوي

بتقيد ولو كان لها حكم المسمى بعينه لعاد شقها البر ولم يتغير
بالقضاء وأما عمال اداء استحبا القضاء ولم يعكس لان جهة
اداء باعتبار الوقت وجهة قضائه باعتبار الذات صفة
والوقت بهذا الاصل كالاداء وان قلت لم يذكر النص تمام
الدين انه مع اي قسم وقد جعله فخر الاسلام من الاداء الكامل
وهو مشكل لان الدين يقضى بامثاله وعند اداء القرض قضاء
في القرض بغير ما ثبت قضاء الدين لا يكون تمام عينه لانه
وصف ثابت في الذمة فحصل تمام العين مكان الدين كتمام
الدين هكذا لانه لا وجه لتمام الدين سوى ذلك واما القرض
فتمام عينه ممكن فكان تمام مثله قضاء ولقائل ان يقول
كان ينبغي ان يكون قضاء القرض قضاء شبه الاداء لانه قضاء
صفته واداء كما لو سلك طريق الكفارة حيث لم يجز فيه الى با
عتبار بالنفل بالنية والقضاء انواع ايضا اي لكون الاداء
انواعا قضاء محض وهو ما لا يكون فيه شبهة الاداء وهو ايضا
قسمان قضاء بمثل معقول وهو ان تعقل فيه المماثلة وبمثل
غير معقول يعني انه لا يدركه العقل لانه ينفيه وما هو في معنى
الاداء كالصوم اي كقضاء الصوم للصوم انما يثبت هذا نظير
القضاء بمثل معقول والفدية له اي للصوم هذا نظير القضاء
بمثل غير معقول يعني الفدية وهو نصف صاع من بر او صاع
من غيره خلف عن الصوم وقضاء الحي عنه اي كالشيوخ
فانا لا نعقل المماثلة بين الفدية والصوم لا صورة ولا معنى اما

صورة

صورة فظ واما معنى فلان معنى الصوم اتعاب النفس بالكف
ومعنى الفدية تنقيص المال ولكنه جاز لعموم نص وعلى الذين
يطيقونه فدية قال في الاسلام معناه لا يطيقونه كما جاء حرف
لا في قوله تع يبين الله لكم ان تضلوا اي ان لا تضلوا قال الامام
الزاهدي هذا التاويل غير صحيح لانه تعالى قال وان تصوموا خير
لكم ومثل هذا الندب لا يرد في حق العاجز بل معنى الاية وعلى
المطيقين الذين لا عذر لهم ان افطروا فدية وكان الانبياء
يفطرون ويفدون ثم نسخ ذلك بقوله فمن شهد منكم
الشهر فليصمه فح يثبت وجوب الفدية في الشيخ العاجز
بالاجماع دون النص وقرا بعضهم وعلى الذين لا يطيقونه و
جعلوا وان تصوموا معطوفا على الكلام الاول وهو قوله كتب
عليكم الصيام والخير بمعنى البر لا بمعنى الاخير ويمكن ان يكون
معطوفا على قوله لا يطيقونه فيكون معناه لا يطيقونه بحسب
الظ بطريق البر وان كان ممكنا على طريق العسر فحينئذ
الصيام خير لهم ويكون وجوب الفدية بالنص وقضاء تكبيرات
العيد في الركوع لمن ادرك الامام فيه وخاف ان يرفع الامام
رأسه لو اشتغل بتكبيرات العيد قائما فانه يكبر للافتتاح اولا
ثم يكبر للركوع ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع من غير ان يرفع
يديه هذا مثال للقضاء الذي يشبه الاداء اما كونه قضاء فلان
التكبيرات فاتت عن موضعها واما كونه يشبه بالاداء فلان الركوع

شبه الصيام اما قيمته بهذا النصف الاسفل والاخيار
غير مانع لان قيام بعض الناس يكون بهذه الصفة واما حكما
فلان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة وقال
ابو يوسف لا يكبر تكبيرات العيد من ادرك الامام في الركوع
لانه لا يقدر على اتيان مثلها كما لا يقرأ في الركوع ولا يقنت
اذا فاته وجب الفدية وهي نصف صاع لكمال فرض
في الصلاة للاحتياط هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان الفدية
في الصوم ثبت بنص غير معقول فكيف اوجبتم الفدية في
الصلاة بلا نص فيها على الصوم واجاب بان وجوب الفدية
فيها للاحتياط بيانه ان ما ثبت من الفدية عن الصوم يحتمل
ان يكون معلولا بالعجز وان لم يعقل فيجب الفدية في الصلاة
لانها نظيرة في كون كل واحد منهما عبادة بدنية وان لا يكون معلولا
فتكون الفدية حينئذ مندوبة تجبر بها السيئة فقلنا بوجوبها
احتياطا ولهذا قال محمد في الزيادات فدية الصلاة تجزيه
ان شاء الله تعالى ان قوله يحتمل ان يكون معلولا بالعجز مشكل
لان بناء الحكم على المشتبه في قوله تع وعلى الذين يطيقونه دليل
على عليته وصفه كالتصدق بالقيمة اي كما اوجبنا التصدق
بقيمة الشاة المعينة بنذر الفقير او شرائه بنية الاضحية ان
هلكت او التصدق بعينها حية ان لم تهلك عند فوات
ايام التضحية بطريق الاحتياط لاحتمال كون التصدق بالعين

اصلا

اصلا في التضحية لانها عبادة مالية الا ان الشرع نقل قربة
التصدق الى اراقة الدم لنزول ما فيها من اوساخ الذنوب
والاثام ليكون صيانة الله من اطيب الطعام لان الناس
اضياف الله في هذه الايام ولهذا حرم فيها الصيام وكره
الاكل قبل الصلاة ليكون اول متناول من ضيافة الكريم الكرام
لكن سقط ذلك الاحتمال في هذه الايام لكون الاراقة منصوصا
عليها فاذا فات الوقت علمنا بالاصل احتياطا واذا جاء
العام الغابر لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالة
ووقع الحكم به لم يبطل بالشك اي باحتمال كون الاراقة اصلا
فان قلت اذا انتقل الشارع الى الاراقة تكون التصدق سنة
منسوخا فلا يمكن اعتباره بعد فواته قلت لا نم لزوم النسخ
من النقل لان الشرع نقل عدة الايسة الى الاشهر وهم يسمى
الحيض حيضا فاضت تعتد بالحيض ومنها اي من انواع
القضاء هذا بيان انواع القضاء في حقوق العباد ضمان المغصوب
بالمثل يعني القضاء بمثل مغصوب نوعان كامل وقاصر فالكامل
هو المثل صورة ومعنى وهو الباقي اي الكامل هو الباقي على
القاصر حتى لو ادى القيمة في المثلي مع القدرة على المثل الكامل
لا يجبر المالك على القبول كما لو ادى المثل الكامل مع القدرة
على رد العين لان حق المستحق في الصورة والمعنى فاذا عجز عن
الصورة يجبر المالك على القيمة ضرورة او بالقيمة اي ضمان
المغصوب بالقيمة اذا لم يكن له مثل او كان له مثل وانقطع بان

لا يوجب في الحيوان قصاصا وقاصر ولو اخر المص قوله والحيوان
عن قوله او بالقيمة لكون الحيوان وضمان النفس والاطراف
بالمال في حالة الخطاء هذا قضاء بمثل غير معقول لان المماثلة
لا تعقل بين الادمي والمال لانه مالك والمال مملوك وانما وجب
ضمانهما بالنص بخلاف القياس صيانة للدم عن الهدر قيدنا
بقولنا في حالة الخطاء لانه لو كان الجناية عمدا واختار القصاص
لا يقضى لانه لا مثل له صورة ومعنى وكان هو السابق واداء
القيمة هذا نظير قضاء بشبه الاداء قيل في عبارته نظر اهل
لا يتم القيمة قضاء لا ادائه فكان ينبغي ان يقول وقضاء
القيمة واجيب عنه بان الاداء مستعمل مكان القضاء اختصارا
لفظ الاداء ايضا لبيان معنى الاداء فيه فيما اذا اشترى على عبد
بغير عينه صحت التسمية عندنا خلافا للشافعي لان جهالته
جهالة في الوصف لا في الجنس كتسمية ثوب او دابة صحيح فيجوز
ضمانه على المساومة كالسلم دون البيع اما كونها قضاء فظاهر
واما شبهها بالاداء فلان العبد بجهالة وصفه لا يمكن اداؤه
الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا من
هذا الوجه من حيث المعنى فيجبر على القبول اي قبول قيمته
كما لو اتاه بالمسمى اي بعبد وسط يجبر على قبوله وانما لا يجبر
الزوج لان التسليم عليه فالعبد بالنظر الى انه معلوم الجنس
يجب وبالنظر الى انه مجهول الوصف تجب القيمة فصار
الواجب بالعقد احد الشيئين فيتخير الزوج بخلاف العبد

وانما يجبر صح

المعين

المعين لانه معلوم بدون التقويم فصارت قيمته قضاء محضا
فلم تعتبر عند القدرة على العبد فان قلت لو قال تزوجتك
على هذا العبد او قيمته تفسد التسمية ويجب مهر المثل فكيف
صحت هنا قلت انما فسدت لكون القيمة واجبة بالتسمية
ابتداء وهي مجهولة لاختلافها باختلاف المقومين وصحت
في مسئلتنا لان القيمة لم تجب بالعقد لانه ما سماها وانما اعتبرت
لان تسليم المسمى لا يمكن الا بمعرفتها وعن هذا اي لاجل ان
الكامل سابق على القاصر قال ابو حنيفة في القطع ثم القتال
ان اذا قطع شخص واحد يد رجل ثم قتله قبل ان تبرأ يده
عمدا فللولي قطعها اي خير الولي ان شاء قطعه ثم قتله وان
شاء قتله من غير قطع لانهما جنايتان عنده وخالفاه في
الاول اي قال صاحباه لا يقطع الولي بل يقتل لانه جناية
واحدة عندهما قيدنا بحال الخلاف بالعمد والثانية لان القتل
لو كان بعد البرء فهما جنايتان اتفاقا سواء وعد راس شخص
او من شخص عمدين او خطأين او احدهما عمدا والاخر خطأ
وكذا اذا كان قبل البرء والقتل من شخص اخر او من شخص
واحد لكن كان احدهما خطأ والاخر عمدا واما اذا كانا
خطأين من شخص واحد فهو جناية واحدة اتفاقا لهما
ان القطع انما يكون اذا تبين انه لم يسر الى القتل فاذا قتل
عمدا فقد افضى الى القتل ودخل موجبه في موجب القتل
وله ان صبي القصاص على المساواة وفي القتل غير القطع

مراعاة المساواة في المعنى وهو الاهلاك وفي القطع مع القتل
مراعاة المساواة في صورة الفعل ايضا فيتخير بينهما الولي
بخلاف الخطاء فالمعتبر هناك صيانة المحل عن الاهدار لا
صورة الفعل لان الخطاء موضوع عنا فان قلت كان ينبغي
ان لا يجوز الاقتصار على القتل عند ابي ح لانه يلزم المصير
الى القاص عند امكان الكامل قلت يتعين عليه القطع و
القتل لان يقتص على القتل لانه وجب عفا له بحال ان سقط
الكامل عفوا كان له ان يسقط القطع فصار كاستيفاء بعض الدين وابراء الباقي ولا يضمن المثل اي على اعتبار
سبق الكامل على القاص قال ابو ح في باب ضمان العدوان
لا يضمن ماله مثل بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة
لان العجز عن المثل الكامل انما يظهر وقت القضاء بدليل
قبله يحتمل وجوده وعند ابي يوسف لما انقطع المثل التحق
بما لا مثل له فيعتبر قيمته يوم الغصب والجامع كون يوم
الغصب وقت سبب وجوب القيمة واجيب بان العلة
في الاصل كونه وقت وجوب السبب ووجود العجز من رد
عين المغصوب وفيما نحن فيه ليس كذلك لان العجز عن اداء
المثل لم يكن متحققا يوم الغصب وانما يتحقق يوم الخصومة
فافترقا وعند محمد ح يعتبر قيمته يوم الانقطاع لان العجز
عن الكامل ثبت فيه ويمكن ان يقال لكن العجز لا يتقرر ولا
يظهر الا يوم الخصومة وقضاء القاضي فيكون وجوبها في ذلك

اي مقصودا وهو المعنى بيان حاصل شرح

من طرف ابي ح

اليوم

اليوم فيقيد بالمثل لان ما لا مثل له تعتبر قيمته عند السبب وهو
الغصب اتفاقا وقلنا المنافع سواء كانت للحر او العبد لا
يضمن قيمتها بالاتلاف اي بان يستخدم مثلا عبد غيره او
يركب دابته وعند الشافعي يضمن بها لكن يضمن اجر المثل
باتلاف منافع الحر قولا واحدا ولا يضمن منافعه لوجوبه
ويبطل لان منافع الحر تحت يده ولا يد لغيره عليها كتنا به
بخلاف العبد وجه قيد بالاتلاف وان كان الخلاف ثابتا
في صورة الغصب بان يملك على غيره ويستعملها لان
الخلاف في غصب المنافع ليس بناء على ان المثل الكامل هو
السابق بل بناء على الاختلاف في زوائد المغصوب فانها
لا يضمن على الغاصب عندنا خلافا له لان الغصب ازالة
اليد المحقة واثبات اليد المبطلة وعنده اثبات اليد
المبطلة فقط فيكون الزوائد مضمونة عنده لتحقق الغصب
فيها وغير مضمونة عندنا لعدم تحققه فيها له ان المنافع اموال
متقومة من فاكالعينات فانها تتقوم بمنافعها وشرعا حتى
صلحت مهرا لانها مخلوقة لمصلحة الادمي كالاعيان وورد
العقد عليها في الاجارة وذا يدل على انها مال اذ العقد لا
يحيل غير المال مالا ولنا ان ضمان العدوان مقدر بالمثل
ولا مماثلة بين العين والمنفعة والمالية التي هي عبارة عن
صيانة وادخاره لوقت الحاجة والمنفعة غير محرزة لانه
تبقى وقتين فلا تكون مالا فان قلت المنفعة محرزة باحراز

قامت هي به قلت هذا اخراز ضمني لا قصدي الا يرى ان
الخشب الثابت في ارض مملوكة وان كان مالا محرزا تبعا
للارض لكنه ليس بمتقوم بدليل انه لا يجب الضمان بابلافه
لكونه ليس بمال فالعقد ورد على الدين لا المنفعة حتى لو قالت
اجرتك منافع هذه الدار سنة بكذا لا يجوز ولا بد ان
يقول اجرتك هذه الدار ثم ينعقد العقد على المنفعة شيئا
فشيئا ولئن سلم انه ورد على المنفعة لكنه ثبت بخلاف القياس
بالنص فلا يقاس عليه غيره فان قلت ثبت التقوم للمنفعة
في غير العقد كما في وطء جارية مشتركة يجب عليه نصف العقر
قلنا منافع البضع التحقت بالاعيان عند الدخول فيكون
الضمان بمقابلة العين حكما والقصاص اي وقلنا القصاص
لا يضمن بقتل القاتل شيئا من قتل من عليه القصاص لا
يضمن لمن له القصاص الدية عندنا ويضمن عند الشافعي
لان القصاص ملك متقوم للولي لان النفس يضمن بالمال
حالة الخطاء وذا يدل على ماليته ولنا ان ملك القصاص ليس
بمتقوم لكونه غير محرز فلا يكون مالا فلا يضمن وانما شرعت
الدية حالة الخطاء بالنص على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره
وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول
هذه المسئلة مع ما قبلها ثلاث مسائل مقول لقوله قلنا
وليس قلنا معطوفا على قوله قال ابو ح لانه متفرع على كون
الكامل سببا على الناقص ولا يصلح ان يكون قلنا متفرعا عليه

وكذا لو شهد شاهدان على رجل بالقصاص ثم رجعا بعد القضاء بالقصاص يضمنان الدية والقصاص عندنا وعند الشافعي يضمنان الدية

بل

بل متفرع على ان ضمان العدوان يعتمد المماثلة الكاملة او الناقصة
وفي عبارة المص تسامح حيث لم يبين المفرع عليه والظاهر
انه معطوف على قال وليس كذلك يعني اذا شهدت شاهدان
انه طلق امرأته المدخول بها ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة
لم يضمنا شيئا عندنا ويضمنان عند الشافعي مهر المثل لان
ملك النكاح انما يثبت بالمال على الزوج فيكون متقوما عليه
ثبوتا والزائل عين الثابت فيكون متقوما زوالا ولنا ان
ملك النكاح ليس بمال متقوم لكونه غير محرز فلا يضمن و
التقوم بالمال في حال الثبوت انما هو لبضع المرأة تعظيما
له لان ذلك المحل له خطر لخطر النفوس وما يتملك مما نالا
يعظم واما عند الزوال فلا يتقوم ولهذا صح ازالته بالطلاق
بلا شهود ولا ولي ولا عوض وسلم بدل الخلع بدلا شرعا
ليس بمال ولو فارق انبته الصغيرة على مال لم يقع الطلاق
ولا يلزم عليها المال لا يقال عدم توقفه على هذه الاشياء
لا يدل على عدم تقوم الملك ولهذا لو اتلف مال انسان بكلها يجب
ضمنه لان ضمانه باعتبار اتلاف مملوكه المتقوم لا باعتبار زوال
ملكه قيد بقوله بعد الدخول لانها لو رجعا قبل الدخول
يضمنان نصف المهر اتفاقا لانهما الزماه ذلك النصف بشهادتهما
رفعا يده عنه مع فوات تسليم البضع فكان كازالة اليد المحقة
عن ذلك النصف فاشبه الغصب ولا بد لكل من امور به
من اعتقاد حسن ضرورة ان الامر وجوب شرعي حكم على الاطلاق

ولا بد للمأمور به من الحسن

ولا يليق بالحكيم طلب ما هو قبيح كما قال الله تع ان الله لا يامر
بالفحشاء اعلم ان الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان ::
الاول كون الشئ ملايما للطبع ومنافرا له كالفرح والغم
الثاني كون الشئ صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل ::
الثالث كون الشئ متعلق المدح والذم كالعبادات والمعاصي
والخلاف بين العلماء انما هو بالتفسيرين الاولين عقليان واما
بالتفسير الثالث فقد اختلف فيه فعند الاشعري حسن الافعال
شرعي ولا حظ للعقل فيه وانما يعرف بالامر وعند المعتزلة
الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لان الاصلح واجب على الله تعالى
بالعقل وحسن شئ كقبيح وعندنا الحاكم ربما هو الله وهو ::
ينقال عن ان يحكم عليه شيء خلوا بعض الاشياء حسنا وبعض
قبيحا وامر به لانه كان حسنا في نفسه وان خفي على العقل جهة
حسنه فاظهره الشارع بالامر به فيكون الحسن من مدلولاته ::
فنقول الحسن لذاته اما ان يكون حسنه لعينه مع قطع النظر
عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان والصلاة ونوع منه يكون
حسنه لكونه اتيانا بالمامور به وقد يجتمعان في الايمان والاول
يوجد بدون الثاني اذا آمن من علم ان يومر به والثاني يوجد ::
بدون الاول فيما يكون مامورا به ولا يكون حسنا لعينه ويشترط
في النوع الثاني ان يكون الاتيان به لاجل كونه مامورا به حتى
لو لم يكن كذلك لا يكون حسنا لعينه في نفسه وبهذا يندفع ما
لزم حسن جميع ما امر به لجواز ان يوتى به لا لاجل قصد الامتثال

قوله

كالوضوء

كالوضوء للتبرد وعلى هذا قد يجتمع الحسن لذاته ولغيره كالوضوء
المنوي فانه حسن لكونه اتيانا بالمامور به ولكونه شرطا للصلاة
المراد بالمامور به الهيئة المخصوصة للصلاة وباتيانه ايقاعه
وبحث الحسن والقبح طويل فلنرجع الى اصل الكتاب وهو اي الحسن
اما ان يكون لعينه اي يدركه العقل بلا واسطة وهو اي ما يكون ::
حسنا لعينه اما ان لا يقبل السقوط لما ذكر ان مطلق الحسن ثابت
للمامور به شرع في بيان ان ذلك المطلوب الذي لا يوجد الا في ضمن
المقيدات اما ان يوجد تحت ما حسن لذاته ولا يقبل السقوط
اصلا ووصفا او لا يقبله وصفا لا اصلا او يقبله اي يقبل السقوط
اصلا ووصفا او وصفا لا اصلا او يكون ملحقا بهذا القسم يعني
اما ان توجد ذلك الحسن المطلوب تحت ما يكون ملحقا بالحسن
لعينه لكنه شابه ما حسن لمعنى في غيره اي في غير المامور به ولقائل
ان يقول في هذا التقسيم نظر اذ الحصر معلوم بين النفي والاثبات
وليس بينهما درجة بالثة حتى يجعل قسما بالثا اذ الثالث اما
ان لا يحتمل السقوط فيكون من النوع الاول او يحتمله فيكون من
النوع الثاني كذا قاله بعض الشارحين اقول وهم ان قوله
او يكون ملحقا قسم لان يكون لعينه وليس كذلك بل قسم
للحسن المطلق الثابت للامر وهو اما ان يكون لعينه او لغيره
او يكون ملحقا بعينه فالقسم الثالث درجة بالثة بينهما وهي
ان يكون حسنه لا لعينه ولا لغيره كالزكاة فانها ليست حسنة
لعينها لكونها اضاعة مال ولا لغيرها لان واسطة حسنها وهي دفع

حاجة الفقير جعلت كالوسطة فاتصفت بالحسن لعينه ولو لم تجعل
كالوسطة لكانت حسنة لغيرها كالتصدق وهذا مثال لما
حسن لعينه ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا لانه لو تدل بضده
على اي وجه كان يكون كفرا ومثال ما لا يقبل السقوط وصفا لا اصلا
الاقرار بالله وصفاته فان اصله ساقط حالة الاكراه ويباح
اجراء كلمة الكفر على لسانه مع اطمينان قلبه على الايمان ووصفه
وهو الحسن يطرأ فلا يخلو لو صبر وقتل كان ماجورا فان قلت
بقاء الصفة بدون الاصل محال قلنا هذا وصف اختياري
لا يقتضي وجود محل يقوم به حقيقة والصلاة فانها حسنة
لعينها لانها افعال واقوال مخصوصة تدل على تعظيم الله تع
لكنها تقبل السقوط اصلا ووصفا باعذار كثيرة كالجنون و
الاغماء والحيض والنفاس ومثال ما يقبل السقوط وصفا لا
اصلا الصلاة في الاوقات المكروهة والزكاة مثال لما يلحقه
فان الزكاة غير حسنة في نفسها اذ هي اضاعة مال الا انها
صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من
خواص الرحمن وكذا الصوم هو في ذاته تجويع النفس ومنع
نعم الله عنها ولكنه صار حسنا بواسطة قهر النفس التي هي عدو
الله كما جاء في الخبر وحي الله تع الى داود يا داود عاد نفسك
فانها انقصت لمعاداتي وكذا الحج قطع مسافة وزيارة اماكن
معلومة وهو في ذاته كسر التجارة الا انه صار حسنا بواسطة
شرف المكان كما قال الصحابة ما انت يا مكة الا واد شرفك

صاحب

الله

الله على البلاد ولما كان هذه الوسائط كلوح الدفع اذا النفس
ليست بحسنة في صفتها بل هي مجبولة على تلك الصفة
كالنار فانها محرقة كلوح الله وكذا حاجة الفقير كلوح الله صارت
كالوسطة فالتحقت هذه العبادات بالصلاة فان قلت هذان
حاجة الفقير وقهر النفس كلوح الله لا باختيار العبد ولكن
كل منهما ليست بوسطة اذ لا حسن فيهما وانما الوسطة دفع
حاجة الفقير وقهر النفس وهما باختيار العبد قلت الدفع
والقهر كمال على انه مصدر للمجهول فيكون بلا اختيار العبد
او لغيره معطوف على قوله لعينه يعني ان يكون حسن المامور به
لمعنى في غيره فان قلت كلامه متناقض لان الحسن اذا كان لعينه
لا يكون لغيره لان ما بالذات لا يكون لغيره وقد قال انه لضرورة
ان الامر قلت ليس المراد من قوله لعينه ان مبدا الحسن ذات
المامور به بل المراد ان الحسن الشرعي قد يكون بالنظر الى عينه
وقد يكون بالنظر الى غيره بدليل قوله يقبل السقوط اولا
بمثله فان الذاتي لا يقبل السقوط وهو اي ذلك الغير اما
ان لا يتادى بنفس المامور به او يتادى او يكون حسنا بحسن
في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به كالوضوء
مثال ما لا يتادى فانه ليس بحسن لانه تبرد وانما صار حسنا
للتوسل به الى اداء الصلاة وهي لا تتادى بنفس المامور به وهو
الوضوء بل بفعل مقصود بعده وهو الصلاة مثال ما يتادى بنفس
المامور به وهو ليس بحسن في نفسه لانه تخريب بنيان الرب

وانما صار هنا بواسطة اعلاء كلمة الله او دفع كفر الكافر وكل
منهما يتادى بنفس الجهاد وانما جعل حسنا لغيره لان اعلاء كلمة
الله ودفع كفر الكافر باختيار العبد ولو جعل الاعلاء او الدفع
مصدرا للفعل المجهول لكان بلا اختيار العبد وصار
الجهاد ملحقا بالحسن لعينه كالزكاة لكن تمثيل المص بالجهاد
على اعتبار ان يكون الاعلاء او الدفع مصدرا للمعلوم فكان
الاولى في التمثيل ان يقول واقامة الحدود فانها ليست
حسنة في نفسها لانها تعذيب العباد ولكنها حسنت
بواسطة الزجر عن المعاصي وهو يتادى بالاقامة والقدرة
التي يتمكن بها العبد من اداء ما التزمه هذا مثال للشرط يعني
اما ان يكون الحسن المطلق من قبل اشتراط القدرة التي يتمكن
بها المكلف من اداء ما التزمه هنا في شرطه ولا شك في
حسنه لان تكليف العاجز قبيح فصار الامر الذي حسن لعينه
هنا لشرطه وصار الملحق به ايضا هنا لشرطه وصار
الحسن لغيره الذي لا يتادى بنفس المامور به كالوضوء او يتادى
كالجهاد هنا الحسن في شرطه كذلك فتخصيص المص هذا
القسم بما يكون هنا لعينه في نفسه او ملحقا به ليس كما ينبغي فلو
اقتصر على قوله او يكون هنا الحسن في شرطه لكان اعم واوضح
فان قلت هذا القسم جامعا للاقسام فلم اورده في الحسن لغيره
دون الحسن لعينه قلت لان الحسن الزائد حاصل من حسن الغير
فناسب النوع الثاني وهي قوله والقدرة التي يتمكن بها العبد

اذا كان صح

دلالة

دلالة على انها متقدمة على الفعل اعلم ان القدرة على نوعين
قدرة بصير الفعل بها متحقق الوجود وهي القدرة المؤثرة
المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل وان كانت متقدمة
بالذات ولا يجوز ان تكون قبله لامتناع تخلف المعلول عن
علته التامة وهذه القدرة لا يكون شرط التكليف فان قلت
يجب ان يكون التكليف مشروطا بهذه القدرة لان الفعل
بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلت لو كان مشروطا بها
لما توجه التكليف الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصي بترك
المامور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل
المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع
الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل
مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وقصده الى ايقاعه
وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح
تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايقاعه وهي اي القدرة التي
يتادى بها حسن المامور به نوعان مطلق يعني من غير اعتبار قيد
وهو ادنى ما يتمكن به المامور به من اداء ما التزمه وهو اي هذا القسم
من القدرة شرط في اداء كل امر اي اداء كل ما ثبت بالامر وهو
المامور به سواء كان حسنا لعينه او لغيره ولقائل ان يقول الظ ان
هي راجعة الى الشيء الى نفسه والى غيره وان كانت راجعة
الى القدرة المطلقة التي في ضمن المقيد فهي نوعان ولو ذكر
لفظ ممكنة مكان مطلق لكان اوفق واوضح لان المطلق في

صح عبارته بتامة لان صح

اي القدرة المطلقة فيكون انتهى صح

صح انه يظهر جابزة النفع فلا يمكن
الاعلم للمتاقام صح وكمل وحرف
ويزاد بها كما تحتاجا حاجة الى هذه
الضرورة ولو قال والقدرة
المستعرضة صح

الاطلاق ما لم يتقيد بقيد والممكنة مقيدة بقيد فاطلاق
المطلق عليها غير خليق قيد بالاداء احترازا عن القضاء فانه
ليس بشرط فيه حتى من فات عنه صوم يجب قضاؤه في
النفس الاخير وهو عاجز عنه في تلك الساعة لا يقال انه
تكليف بما ليس في الوسع لان القضاء ليس بتكليف ابتدائي بل
ابقاء التكليف الاول وما هو شرط لوجود شيء لا يلزم
ان يكون شرطا لبقائه كالشهود في باب النكاح هذا عند
من اوجب القضاء بالسبب الاول واما عند من اوجبه
بنص جديد فلا بد فيه من القدرة لانه تكليف اخر كذا قيل
وفيه نظر لان النص الجديد اوجب مسقطا لواجب السابق
ولم يوجب شيئا غيره بدليل قوله فليصلها اذا ذكرها اي
فليصل تلك الصلاة الواجبة وغايته انه اثبت مماثلته
والاولى ما قاله بعض الحذاق لا فرق في شرائط القدرة
بين الاداء والقضاء لان الاداء ان كان مطلوبا بنفسه يشترط
فيه حقيقة القدرة وان كان بغيره يشترط توهمها فكذا القضاء
ان كان مقصودا يشترط فيه حقيقتها وان كان مطلوبا بالغيره
يشترط توهمها كما في النفس الاخير فان القضاء فيه واجب على
توهم الامتداد ليظهر اثره في وجوب الايصاء والشرط توهمه
اي توهم ما يتمكن به من الاداء لا حقيقته وهي انما تشترط
للاداء اذا كان الغرض هو الاداء حتى اذا بلغ الصبي واسلم
الكافر او طهرت الحائض في اخر الوقت بحيث لم يبق من جزء قليل منه

ثبتفهم

اثر في وجوب الوصية

مقدار

مقدار ما يسع فيه التحريمة لزمه اداء الصلاة عندنا لتوهم
الامتداد في اخر الوقت بوقت الشمس وامكانه عقلا وان كان
قادرا اعادة كما كان لسليمان النبي عم على ما روي ان سليمان
لما جلس على كرسيه عرض عليه الصافنات فاشتغل بها وفاته
العصر فاهلك تلك الخيل بالعقر وضرب الاعناق كما قال
تعالى فطفق مسحا بالاية تشاغلا بها حيث شغلته عن ذكر
ربه وقهرا للنفس على فطمها جازاه الله بان اكرمه برد الشمس
ليتدارك ما فاته وبتسخير الريح بدلا عن الخيل كذا في
عصمة الانبياء ويجوز ان يؤول عقر السوق وضرب الاعناق
بالكي بنيرانها وجعلها في سبيل الله كفارة عما صدر عنه لان
العزم قد يسمى فعلا ولم يتكلموا كذا في شرح التاويلات ثم ينتقل الى الزمان
القضاء لعجزه عن الاداء كما في الحلف على من السماء انفقد
اليمين لتوهم البر لان السماء محسوسة ثم يكفر ويلزمه
موجب الحنث وهو الكفارة فيكون اداء لان المقصود باليمين
تعظيم المقسم به وهو هنا قد تحقق بحرمة الاسم وقال زفر لا يلزمه
وهو الغيب لان الوقت فات وانعدمت القدرة واحتمال
حدوث القدرة باحتمال امتداده بعيد لان اعتباره به كاحتمال
يلزم الحج باحتمال ملك الزاد والراحلة وكاحتمال وجود الزوج
فان من الشرط الذي يزداد به حسن الواجب وهو القدرة
الميسرة للاداء اي الموجبة لتيسير الاداء على العبد يبقى
بالكامل لانا لا نزاع في الممكنة بدرجة لان بها ثبت التمكن ثم

العصر من الخيل القاها
على الدوام ثم واتدنا
الابيض بالاوب الطافر
حسن حلبي
سرح المواقف

اليسر وبالممكنة لا يثبت الا التمكن وليس معناه ان المأمور به
كان واجبا باليسر بقدرة ممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة
الى اليسر بل معناه انه لو اوجبه الله بقدرة ممكنة لكان جائزا
كسائر العبادات الواجبة ربما فلما توقف الوجوب في بعض
الواجبات على هذه القدرة كانه تغير من العسر الى اليسر
بواسطتها وهذه القدرة شرط في اكثر الواجبات المالية
دون البدنية لان اداءها اسقاط المال محبوب النفس و
المفارقة عن المحبوب امر شاق ومهروب ودوام هذه القدرة
شرط لدوام الواجب لانها شرط في معنى العلة ومغيرة للواجب
من العسر الى اليسر تقديرا وهي كالبقاء في الزكاة فان الاداء ممكن
بدونه الا ان اليسر يحصل به كيلا ينتقص اصل المال فان قلت
بقاء الحكم مستغن عن بقاء العلة كاستغناء المشروط عن
بقاء الشرط فيجب ان لا يشترط دوامها لبقاء الواجب قلنا
نعم اذا امكن ان يبقى بدون العلة كالرمل في الحج وههنا لم يمكن
لان اليسر لا يبقى بدونها فان قلت لو كان دوامها شرطا لما
وجب الزكاة في الباقي اذا هلك بعض النصاب لان انتفاء
شرط اليسر علة لانتفاء شرط النصاب لليسر فان الواجب ربع
العشر واداء درهم من اربعين كاداء خمسة من مائتين بل
شرط في الابتداء التمكن من الاغناء اي اغناء الفقير من الكفاية
والاغناء لا يتحقق من يسير الغنى كالتمتع لا يتحقق من يسير
المال واحوال الناس متفاوتة في الغنى فقدره الشرع بمال

النصاب

النصاب حتى يبطل الزكاة والعشر والخراج بهلاك المال
اي النصاب في الزكاة يعني اذا هلك المال بعد التمكن
من اداء الزكاة ولم يود سقط عنه الزكاة عندنا لعدم بقاء
القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لانها كانت ممكنة بدونه
فشرط النماء ليكون المؤدى جزءا من المال النامي والواجب
اذا وجب بصفة اليسر لا يبقى بعد انتفائها والا لانقلب
اليسر عسرا وقال الشافعي لا يسقط لتقرر الوجوب عليه
بالتمكن من الاداء بان قيد تقرر في الاموال الباطنة والنامي
في الاموال الظاهرة قيد بالهلاك لانه اذا استهلك المال
لا يسقط عنه الزكاة اتفاقا لانه لما اسقط الواجب عن نفسه
بالتعدي خرج عن ان يكون محلا للنظر فجعل القدرة الميسرة
باقية فيه تقديرا زجرا له ونظرا للفقير وقيد بالتمكن من الاداء
لانه اذا لم يتمكن منه تسقط عنه الزكاة اتفاقا وكذا يبطل
العشر بهلاك الخارج لان الشارع اوجبه بصفة اليسر الا
ترى انه لم يجب كل الخارج ولم يوجب ايضا في الارض بدون
الخارج وهو اسم اضافي لا يمكن ايجابه الا في النماء الحقيقي
فشرط قيام تلك الاضافة في وجوبه وكذا يبطل الخراج
لان وجوبه تعلق بنماء الارض تقديرا حتى لو امتنع نماؤها بان
كانت الارض سبخة او زرعها ولم تنبت لم يجب شيء
والتمكن من الزراعة يكفي لوجوب الخراج لانه ليس من جنس
الخارج فلا يجعل تغييره عذرا في ابطال حق الغزاة ويجعل

الماء وجود الشكا بتقصيره بخلاف ما اذا اصطلم الزرع آفة
حيث يسقط الخراج لانه لم يقصر حتى لو كان بعد الاصطلام مدة
يمكن استغلال الارض الى اخر السنة لا يسقط الخراج بخلاف
الاولى اي القدرة الممكنة فان بقاءها ليس بشرط لبقاء الواجب
لانها شرط محض وبقاء الشرط ليس بشرط لبقاء الواجب
كالشهود في النكاح حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك
المال وهو الزاد والراحلة في الحج والنصاب في صدقة الفطر
بعد وجوبهما وفي هذا رد لمن زعم ان الحج وصدقة الفطر وجبا
بقدرة يسر لان الزاد والراحلة في الحج والنصاب في صدقة الفطر
زائدان على اصل القدرة لان ادنى القدرة في الحج القدرة على
المشي وكتاب الزاد في الطريق وفي صدقة الفطر تملك
نصف صاع من بر او صاع من شعير فقال انهما واجبان بقدرة
ممكنة لان الشرط في الحج نفس الاستطاعة وهي لا تتحقق
الا بالزاد والراحلة عادة فان قلت هذا يناقض ما قلت من
ان القدرة الممكنة سلامة الالات والاسباب قلنا لا تناقض
لانهما من قبيل الالات التي هي وسائط حصول المطلوب
وكذا النصاب ليس بشرط في صدقة الفطر لليسر بل ليتميز
الموصوف به اهلا للاغناء اذ الاغناء لا يتحقق من غير الغنى
الشرعي فان قلت المراد من الاغناء هو المسألة وذلك لانه
يتوقف على الغنى الشرعي قلت ما دون الغنى الشرعي في حكم
العدم لان من لم يتصف به يكون اهلا لاخذ صدقة الفطر

الاغناء

فلا

قوله مستدل لبين اه وبان من صلى بعد ضيق الوقت ظانا انه على طهارة وكان مامورا
باداء الصلوة ولم يتجز ويجب عليه القضاء فدل ان الاتيان بالمامور به لا يدل
على الجواز ولا سقوط القضاء ولان النهي عن الفعل الشرعي لا يدل على الفسا
ولهذا لو صلى في الارض المغصوبة تجزيه واذا كان النهي لا يدل على الفسا
فالامر لا يدل على الجواز قوله فلو لم يثبت الجواز بيان الملازمة ان
التكليف متعلق باتيان المامور به على وجه الصحة وليس في وسع الاتيان به
كما وجب اعني كونه مشتملا على شرائطه واركانه فلو لم يحصل الجواز لم
يلزم تكليف ما لا يطاق م م قوله والجواب عن المستدل لا لزوم حاصله ان الثابت
بالامر قبل الافساد وجوب اداء الافعال بصفة الصحة والثابت بعده هو
وجوب التحلل عن الاحرام بطريقه وهو بامر اخر سوى الاول فلا يكون
في شيء مما نحن فيه واما وجوب القضاء على الفور فممنوع لان من كان
عنده اثر على طهارة فصلى جازت صلوته لما نص عليه محمد في كتاب التحري
حيث قال فيما اذا توضأ بماء نجس صلوته جائزة ما لم يعلم فاذا علم اعاد والاعادة
لتبدل الحال لا يكون تكرارا لان التكليف بحسب الوسع والنهي عن الصلوة
في الارض المغصوبة متعلق بشغل الارض وهو ليس بصلوة ولا داخل فيها
ولا وصف لها فلهذا لا تفسد م م قوله واذا اتم فاسدا خرج عن هذا الامر
يعني الذي هو التحلل عن احرامه والتحلل عن احرامه ثبت بدليل منفصل وهو
امره صلى الله عليه وسلم بالمضي فيما افسده لا بالامر الاول وكلامنا في الاتيان بالمامور به لا

بالامر الاول

رهاوي

فلا يكون ايجابا لوجوبها للتنافي بينهما وبهذا ثبت صفة الجواز
للمامور به اذا اتى به اي المامور بالمامور به قال بعض المتكلمين لا
اي لا يثبت حتى تقترن به دلائل مستدة تبين بان من افسد حجه
بالجماع قبل الوقوف فهو مامور بالاداء شرعا بالمضي على افعال
الحج ولا يجوز المودي اذا اداه والصحيح عند الفقهاء انه تثبت
صفة الجواز بمطلق الامر لانه يقتضي حسن المامور به وذلك
انما يكون بعد جوازه شرعا وكان النزاع بينهم لفظي راجع الى
تفسير الجواز فعند المتكلمين هو عبارة عن سقوط القضاء عمن
اتى به وسقوط القضاء لا يعرف الا بدليل زائد وعند الفقهاء
هو عبارة عن حصول الامتثال باتيان المامور به كما وجب فلو
لم يثبت الجواز عند اتيانه يلزم تكليف ما لا يطاق والجواب
عن المستدل لا لزوم بان الثابت بالامر وجوب اداء الافعال بصفة
الصحة فاذا افسد ولم يمتثل وجب التحلل عن احرامه وخرج
الصحيح في العام القابل باحرام جديد واذا اتمه فاسدا خرج عن
هذا الامر لانه صار مأمورا بالمضي فيما افسده وانتفاء الكراهة هذا
اشارة الى خلاف آخر حكي عن ابي بكر الرازي انه قال لا
يثبت بمطلق الامر ان المامور به غير مكروه لان عصر يومه بعد
تغير الشمس جائز مامور به شرعا ولكنه مكروه قلنا المامور به
هو الصلاة ولا كراهة فيها بل الكراهة في التسبب بعبادة الشمس
واذا عدم صفة الوجوب الثابتة للمامور به لا يبقى صفة الجواز
عند ابي حنيفة والشافعي هو يبقى لان الوجوب خاص والجواز

عام ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام الا ترى ان الصوم
يدوم عاشوراء كان فرضا فبانتفائه وجوب الاداء فيه لم ينتفي
الجواز ولنا ان موجب الوجوب الاداء على وجه لا يجوز تركه
وموجب الجواز جواز الترك وبينهما تناف فلا يجوز اضافة
غير موجبه اليه اللهم الا ان يراد من الجواز ما اذن في فعله من
غير ان يعتبر بقيد الاذن في الترك فيصلح ان يكون جنسا
للوجوب وعلى هذا التقدير ايضا ينتفي الجواز بانتفاء الوجوب
لاستحالة بقاء حصة النوع من الجنس بعد انعدام النوع فالجواز بعد
انتفاء الوجوب حيث كان يكون حكما شرعيا بدليل منفصل
وفائدة الخلاف تظهر في قوله صلعم من حلف على يمين فرأى غيرها
خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فانه يدل
على وجوب سبق الكفارة على الحنث وذلك منسوخ بالاجماع
فبقي جوازه عندنا ولم يبق عندنا والامر نوعان مطلق عن
الوقت المحدود اي غير متعلق به على وجه يفوت الاداء بفواته
كالزكاة وصدقة الفطر وهو اي المطلق على الشافعي اداء بان
لا يتقيد بالحال لا ان يتقيد بالمستقبل خلافا للكرخي فان المطلق
عنده على الفور وهو اتيان المأمور به عقيب ورود الامر لان الامر
يقتضي وجوب الفعل في اول وقت الامكان ولهذا لو اتى به
سقط عنه الفرض اتفاقا فما اخر عنه نقص لوجوبه اذ الواجب
لا يجوز تركه عن وقته ليلا يعود على موضوعه بالنقض هذا دليل
على انه للشافعي يعني ان الامر وضع لطلب الفعل فقط بالاجماع

وذلك انما يوجب في الزمان والزمان الاول والثاني في صلاته
حصول الفعل سواء ولو اقتضى الفور يصير كانه قال افعل
الساعة فلم يكن مطلقا فيعود على موضوعه بالنقض اي ناقضا لما
وضع له وهو الاطلاق واما قوله فما اخر عنه نقص لوجوبه فممنوع
لانه يجوز ان يفعل في الجزء الثاني وفي الذي بعده الى اخر العمر ولو
كان الجزء الاول مقتضيا للوجوب لزم ان لا يكون فعله في الجزء الثاني
اداء وليس كذلك فان قلت ان مات في الجزء الثاني فان كان لا يأثم
يلزم اضافة الوجوب وان كان يأثم يلزم الفور قلنا لا يأثم وانما
يأثم اذا فوته وبمجرد التأخير لا يكون تفويتا لانه يمكنه الاداء في
جزء آخر ولهذا لو ظن انه لا يعيش الى اخر الوقت واخر يأثم و
الموت فجأة نادر لا يصلح لبناء الحكم عليه والفوات مضاف الى
صنع الله لا اليه ومقيد به اي مخصوص جوازه بوقت يفوت
بفواته وهو اي المقيد اما ان يكون الوقت ظرفا للمؤدى اي يكون
زمانا يحيط به ويفضل عنه وشرطا للاداء اذ لا يتحقق الاداء
بدون الوقت مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده
كذا قاله الشارح ولقائل ان يقول الشرط يوجب الوجود عند
الوجود ولا يوجب العدم عند العدم عندنا فلا يصح هذا التقييد
حينئذ لا يقال والاولى ان يستدل بصحة الاداء بوجوده عند
الوقت فيقيد بالاداء لانه ليس بشرط للمؤدى اذ المختلف باختلاف
الوقت هو صفة الاداء لا نفس النية وان قلت ظرفية الوقت
للمؤدى يستلزم شرطيته اذ الظرف كالمحل والمحل مشروط فلا

الى ذكره قلت لا نم الاستلزام لان الوقت ظرف لما فيه وليس بشرط
له ولو سلم فالمقصود بيان اشتراك الصلاة والصوم في
شرطية الوقت وامتياز الصلاة بظرفيته فلا حاجة في ذكرها سببا
للوجوب الى لوجوب المودى بدليل ان المودى يفسد قبل الوقت
وان قلت هذا لا يصلح دليلا على السببية لان تقديم المشروط لا
يجوز ايضا قلت قد يصح تقديم المشروط كتقديم الزكاة على الحول
واما المقدم على السبب لا يصح ابدا ونقابل ان يقول بطلان
تقديم الشيء على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله
وفي الزكاة الحول ليس شرطا للوجوب او للاداء بل لوجوب الاداء
ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلاة فانه شرط للاداء
فيجوز ان يكون بطلان تقدم الاداء عليه باعتبار شرطيته لا سببيته
والحق ان بطلان تقدم الشيء على شرطه اظهر من بطلان تقدمه
على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى او لان الوجوب
يختلف باختلاف صفة الوقت فان الوقت اذا كان كاملا يكون
نفس الوجوب كاملا وان كان ناقصا فناقصا ونقابل ان يقول
المتغير بعد المودى او الاداء والمدعى سببية نفس الوجوب
والاولى ان يقال ان الوجوب يتجدد بتجدد الوقت وذا يدل
على السببية فان قلت لا مناسبة بين الاوقات والعبادات
وما بين من المناسبة بين الاسباب والمسببات قلت السبب
في الحقيقة ترادف النعم لوجوب الشكر بالعبادة وهو انما يحصل
في الاوقات فجعل الاوقات سببا مجازا اعلم ان ههنا وجوبا

ووجوب

ووجوب اداء ووجوب اداء ولكل منهما سبب حقيقي وظاهري
فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم للشرع وكان ذلك
غيبيا فجعل سببه الظاهري الوقت تيسيرا علينا ووجوب
الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري
هو اللفظ الدال على ذلك ووجوب الاداء سببه الحقيقي خلق
الله تعالى وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرته
المستجمعة لجميع شرائط التأثير فهو لا يكون الا مع الفعل ذهب
الشافعي انه لا فرق بينه وبين الوجوب في العبد فاذا حصل
حصل الاداء في العبادات البدنية فان الصوم مثلا انما هو الامساك
عن المفطرات نهارا والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل
الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا لفعلين الامساك
واداء الامساك وليس كذلك واما في الواجب المالي فبينهما
فرق فان لزوم المال في الذمة هو الوجوب ولزوم تسليمه
الى من له الحق هو وجوب الاداء والواجب هو المال والاداء فعل
ذلك المال وذهب المحققون الى الفرق بينهما في الواجب البدني
ايضا فان نفس الوجوب لزوم وتبرع الذمة المخصوصة ووجوب
الاداء لزوم ايقاعها فانهما يفترقان في الوجود فان المسافر
يلزمه الصوم نظرا الى الوجود السبب ولو لم يحصل اللزوم
لما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه لعدم الخطاب
فان قلت على هذا ينبغي ان لا يكون صوم المسافر اداء للوجوب
قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزم اداء كل في الواجب

بتعريفات يرد على كل منها سؤال وايراد تابع
الاعتراض عليها يفضي الى الملال الاولى
ان يعاف بينهما فرق فان الحائض مثلا
يلزمها في حال قيام العذر ان لا تقضي
الصلوة بعد زواله اذا ادركت والمسكين
يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الحق عند
المطالبة ولا يلزمهما الا ايقاع والاداء
في الحال نفيح

التخيير على الرأي الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين فلو
قلنا الواجب لزوم ايقاع الفعل في زمان ما بعد تقرر السبب
ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا كما
لو قت الصلاة فان الجزء الاول منه شرط للاداء ومطلق الوقت
ظرف لها وكل الوقت سبب لوجوبها ان فات الفرض عن وقته
والا فالبعض سبب وبهذا التقرير اندفع ما قيل الجزء الذي
هو سبب لا يصح ان يكون ظرفا لان لازم السببية التقدم
على المسبب ولازم الظرفية المقارنة وذلك البعض لا يجوز
ان يكون اول الوقت والا لما وجبت على من صار اهلا في آخر
الوقت واللازم باطل ولا آخر الوقت والا لما صح الاداء في اوله
واذا لم يتعين الاول ولا الآخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء بنية
الشروع واليه اشار بقوله وهو اما ان يضاف الى الجزء الاول
يعني ان اتصل الاداء به تعين ذلك للسببية لعدم المزاحم او الى
ما يلي يعني ان لم يتصل الاداء به ينتقل السببية الى الشروع
وهو بالرفع فاعل يليه يعني سبب الوجوب الجزء الموجود قبيل
الشروع لان الزمان شرعي لا يستقر اذ قام ركن وقيل اذ يتم
الشروع بالتكبير ينقضي من اجزاء الزمان ما يصلح سببا
للوجوب ولكن لما كان الشروع عقيبه اعطي حكم الاتصال
به لان الاصل اتصال السبب بالمسبب فان قلت المسبب
هنا هو نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال قلت
الوجوب ينتهي الى الوجود اعني الاداء فيصير هو ايضا سببا

بواسطته

قوله والا فالبعض اذ لو كان هو الكل عند عدم الفوت لزم تقدم المسبب على السبب او وجوب الاداء بعد وقته

قوله وبهذا التقرير اندفع ما قيل لو توقف السببية على اتصال الاداء بالشروع لزم الدور ووجه اندفاعه ان الجزء الاول سواء اتصل به الاداء او لا لكن التقرر انما يحصل بالاتصال وهذا مبطل لزوم الدور اذ هو مبني على ان السببية مفتقرة الى الاداء بل تقررها مفتقر الى الاداء والاداء مفتقر الى السببية

قوله وهو اما ان يضاف الى الجزء الاول او الى ما يلي ذلك الجزء

رهاوي

قوله وهو بالرفع فاعل يليه

رهاوي

قوله والا فالمسببية ينتقل الى الشروع

قوله والا فالمسببية حتى ينتقل قلت لا لم انتقال السببية عن الجزء الاول على تدبر بعدم الاتصال بل الجزء الاول سبب للوجوب سواء اتصل به الاداء او لم يتصل وانما المنفي هنا تقرر السببية ولهذا قيل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والا الانتقال لكن تقرر السبب موقوف على اتصال الاداء وبهذا اندفع ما قيل لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب فيلزم الدور ونقول ان يقول كيف ينتقل السببية الموجودة في الاول بعينها وهي عرض لا يحتمل الانتقال من محل الى محل ولو قال المصلي في جزء من اجزاء الوقت فهو السبب والا فالمجموع لكان اوضح واظهر ومن النظر بل الى اول جزء الناقص عند ضيق الوقت يعني ينتقل السببية من الجزء الى الجزء الى آخر الوقت فان اتصل الاداء بالجزء الاخير تقررت السببية او الى الجملة اي جملة الوقت يعني ان لم يتصل الاداء بالجزء الاخير تنتقل الى الجملة يعني كل الوقت يكون سببا للقضاء لان السبب في الحقيقة هو الكل لكن عدل عنه الى البعض للضرورة ولذا ارتفعت عاد الى الاصل فوجب القضاء بصفة الكمال فان قلت قبل الوقت كان الجزء الاخير سببا للاداء وبعده اذا كان كل الوقت سببا للقضاء لا يجب القضاء بما يجب به الاداء قلنا معنى قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء ان وجوبه يكون بالامر لا بالوقت فان قلت لو شرع رجل في النفل في الوقت المكروه ثم افسده ينبغي

قوله ولقائل ان يقول اه واجاب شيخنا بان المحكوم عليه بالانتقال انما هو تقرر السببية لا نفس السببية اذ هي ثابتة لكل جزء بمعنى ان اصل السببية اذا ثبت للجزء الاول ولم يتقرر عنده لعدم اتصال الاداء به واخلفه جزء آخر من الوقت شاركه في ذلك فان اتصل به شرع تقررت عنده

رهاوي

قوله والا فالمسببية حتى ينتقل قلت لا لم انتقال السببية عن الجزء الاول على تدبر بعدم الاتصال بل الجزء الاول سبب للوجوب سواء اتصل به الاداء او لم يتصل وانما المنفي هنا تقرر السببية ولهذا قيل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والا الانتقال لكن تقرر السبب موقوف على اتصال الاداء وبهذا اندفع ما قيل لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب فيلزم الدور ونقول ان يقول كيف ينتقل السببية الموجودة في الاول بعينها وهي عرض لا يحتمل الانتقال من محل الى محل ولو قال المصلي في جزء من اجزاء الوقت فهو السبب والا فالمجموع لكان اوضح واظهر ومن النظر بل الى اول جزء الناقص عند ضيق الوقت يعني ينتقل السببية من الجزء الى الجزء الى آخر الوقت فان اتصل الاداء بالجزء الاخير تقررت السببية او الى الجملة اي جملة الوقت يعني ان لم يتصل الاداء بالجزء الاخير تنتقل الى الجملة يعني كل الوقت يكون سببا للقضاء لان السبب في الحقيقة هو الكل لكن عدل عنه الى البعض للضرورة ولذا ارتفعت عاد الى الاصل فوجب القضاء بصفة الكمال فان قلت قبل الوقت كان الجزء الاخير سببا للاداء وبعده اذا كان كل الوقت سببا للقضاء لا يجب القضاء بما يجب به الاداء قلنا معنى قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء ان وجوبه يكون بالامر لا بالوقت فان قلت لو شرع رجل في النفل في الوقت المكروه ثم افسده ينبغي

والا فهو المجموع صح

وهي تلزم ثبوت الوجوب بالوقت وعدم كونه المكلف انما بالتزامه

ان لا يجوز قضاؤه في الوقت الناقص لانه صار دينا في الذمة و
هي قربة مقصودة ولكنه يجوز فلنا باب النفل واسع فيجوز فيه
ما لا يجوز في غيره كذا قالوا وفيه نظر لان النفل بعد الشروع ثابت
بالاداء وصار واجبا ولم يبق نفلا في حق القضاء ولهذا لا يجوز
قضاؤه فاندرج مع القدرة على القيام بخلاف حالة الاداء فلا يظهر
فيه احكام النفل ولهذا لا يجب بتادي عشر امسه الذي وجب
في الذمة كاملا بصيرورة سببه كاملا في الوقت الناقص اي في الوقت
الذي تغير فيه قرص الشمس عن عشر يومه لان الناقص لا يؤدى
عن الكامل فان قلت كمال الوقت ناقص بنقصان بعضه فينبغي
ان يجوز عشر امسه في الوقت الناقص من عشر يومه قلنا نقصان
الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شبيهة
بعبادة الكفرة فاذا خلا عن الفعل كان الكمال كاملا بخلاف
عشر يومه فانه جائز في الوقت الناقص لانه اذا شرع في الجزء الاخير
منه تعين للسببية فيجب في الذمة ناقصا لنقصان في ذلك
الجزء فيتادى بصفة النقصان فان قلت اذا سلم الكافر وقت
احمرار الشمس ثم لم يصل لا يجوز قضاؤه في اليوم الثاني وقت
احمرار الشمس مع انه وجب ناقصا لنقصان سببه قلت
المراد من قولنا ما وجب ناقصا يتادى ناقصا الواجب الذي لم
يتقرر دينا في الذمة لان النقصان في الاداء انما يحصل بسبب
شرف الوقت فاذا فات الوقت لا يحصل النقصان لانه صار دينا
في الذمة وقابل ان يتوقف السبب لما كان ناقصا في الاصل كان

ما ثبت في الذمة ناقصا ايضا فبعد مضي الوقت لا يتصف بالكمال
وايضا جعل كمال الوقت سببا بعد الفوات لا يصح في كافر اسلم
في اخر الوقت لعدم اهليته للوجوب في جميع الاجزاء ومن حكمه
اي من حكم هذا النوع الذي هو كمال الوقت حكم وانه يشترط نية
التعيين يعني تعيين فرض الوقت لانه ظرف يسع فيه غير الفرض ذكر
فرض الوقت ليس بشرط عند البعض ولو نوى فرض الظهر يكفي
والاصح انه شرط لان فرض الظهر قد يكون اداء وقضاء فلا يتعين
الاداء الا بذكر فرض الوقت ولا يسقط التعيين بضيق الوقت
اي بان ضاق الوقت ولا يسع فيه غير الواجب وفيه دفع لمن يتوهم
ان الحكم ينتفي بانتفاء السبب وسبب التعيين توسعة الوقت
واذا ضاق زال التوسعة ينبغي ان يسقط التعيين واجاب بانه
لا يسقط لان الحكم قد لا يزول بزوال السبب كالتحرير في الظهار
وعدم السقوط هنا من ذلك القبيل ويمكن ان يقال المعنى
الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند
الضيق فلا يسقط التعيين ولا يتعين بالتعيين اي لا يتعين
بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان ينوي عينت هذا
الجزء للسببية ويجوز الاداء بعده او قصدا بان ينوي ذلك الا
بالاداء يعني بعض الاجزاء انما يتعين باتصال الاداء به لان التعيين
وضع الاسباب وليس للعبد ذلك وانما له الاختيار في تعيينه
فلا يأثم بتأدي في اي جزء يريد كما لو حنث اي كما ان الحانث في
اليمين له ان يكفر في الكفارة اي الاعم من الاعتاق والكسوة

وهو تحريم الكفارة المتصف من الاتجاب

والاعدام ولو عين احدهما لا يتعين بل له ان يفعل الاخر او يكون
الوقت معيارا له اي مقدارا لذلك الواجب حتى يزداد بزيادته
وينقص بنقصانه وسببا لوجوبه كشهر رمضان اما كونه سببا
فلانه اضيف اليه وقيل صوم شهر رمضان فان اضافة الصوم
الى الشهر دليل على سببيته لان الاصل في الاضافات اضافة
المسبب الى السبب لانه حادث به وقد يضاف الى الشرط
مجازا لوجود الحكم عنده وهو شرط لاداءه ايضا الا انه لم يذكره
لانه طرف من كونه موقتا ان الوقت شرط بخلاف كونه سببا
ومعيارا لان الوقت قد لا يكون سببا كما في المنذور المعين و
لا معيارا كوقت الصلوة ولهذا اخفيتها بالذكر فان قلت
السبب اما الشهر كله او جزء منه وهو اليوم الكامل فسرناه به
ليلا يرد عليه ان الكافر اذا اسلم في بعض النهار لا يجب عليه
ذلك اليوم مع ان شهوده جزء من الشهر حاصل قلت الاول يلزم
عدم جواز الصوم في الشهر والغاء المعيارية وعلى الثاني لا يكون
الاضافة الى الشهر دليل السببية لان ما هو مضاف اليه ليس
سببا وما هو سبب ليس بمضاف اليه والاضافة الى الجزء غير
مسموع قلت السبب الشهر كله كما اختاره السرخسي ولكن
نقل منه الى جزء منه رعاية للمعيار كما قلنا مثله في باب الصلوة
رعاية للظرفية فيصير غير متفاوت هذا نتيجة كونه معيارا وسببا
فلا يصير غير مشروع ما يؤيد قوله عم اذا انسلخ شعبان فلا صوم
الا رمضان ولا يشترط نية التعيين اي نية كون صومه من رمضان

وقال

وقال الشافعي يشترط نية فرض رمضان لان وصف الفرضية عبادة
كاصل الصوم فشرط النية بالوصف ليكلا يلزم الجبر في صفة العبادة
كما اشترطت باصله قلنا لما صار الصوم متعينا في الزمان صار
كالمتعين في المكان والاطلاق في المتعين تعيين فلا حاجة الى التعيين
فيصاب بمطلق الاسم اي بمطلق نية الصوم كما اذا كان في الدار رجل
وحده وقلت يا انسان تعين هو لعدم مزاحمة غيره اياه ومع
الخطاء في الوصف بان ينوي النفل او واجبا اخر لانه نوى الاصل
والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف فيبطل الوصف
ويبقى اطلاق اصل الصوم فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض
فصار بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما يثبت في ضمن نية
النفل وقد نفت فبلغوا ما في ضمنها الا في مسافر ينوي واجبا
اخر المستثنى منه محذوف يعني يصاب فرض الوقت مع الخطاء
في الوصف في حق كل احد الا في مسافر ينوي واجبا اخر فان
الصوم لا يصاب في حقه مع الخطاء في وصفه بل يقع عما نوى
عند الصحة وقيد به لان عند بها المسافر كالمقيم في هذا الحكم لان
السبب هو شهود الشهر محقق في حقهما الا ان الشرع اثبت
له الترخص بالفطر فاذا ترك الترخص كان المسافر والمقيم
سواء فيقع عن الفرض وله ان وجوب الاداء ما سقط عن
المسافر صار رمضان في حق اداءه بمنزلة شعبان فاذا نوى
نفلا او واجبا اخر في شعبان يصح فكذا في رمضان بخلاف
المريض خبر مبتدا محذوف اي المسافر بخلاف المريض فانه اذا

قوله وهو مختار فخر الاسلام وفي المنتقى وهو الصحيح وفي المجمع انه الاصح وروى الحسن عن ابي حنيفة رح ان المريض
اذا نوى النفل او واجبا اخر يقع عما نوى فيكون كالمسافر وهو اختيار شيخ الاسلام خواهر زاده وصاحب
الهداية وقاضيخان وظهير الدين الولوالجي وظهير الدين البخاري وابو الفضل الكرماني وفي الايضاح وكان
بعض مشايخنا يفصل بين المسافر والمريض وانه ليس بصحيح والصحيح انهما متساويان بل قيل انه ظاهر الرواية

نوى نفلا او واجبا اخر او النفل يقع عن صوم الوقت لان
رخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام فقد فات سبب
الرخصة في حقه فالتحق بالصحيح فيقع ما نوى عن فرض
وهو مختار فخر الاسلام وشمس الائمة وشيخ الاسلام المعروف وكثير من
المشايخ وصاحب الهداية على ان المريض اذا نوى النفل
او واجبا يقع عما نوى كالمسافر لان رخصته متعلقة بخوف
ازدياد المرض لا بحقيقة العجز فكان كالمسافر وفرق بعض العلماء
بينهما بان المرض متنوع الى ما يضر به الصوم كوجع الرأس والعين
والى ما لا يضر به كالامراض الباطنة والترخص بخوف ازدياد
المرض يكون في النوع الاول والترخص بحقيقة العجز في النوع
الثاني وفي النفل عنه روايتان اذا نوى المسافر النفل
روى ابن سماعة عن ابي ح انه لا يصح بل يقع عن فرض الوقت
وهو الاصح لان ترخص المسافر لما كان لكونه اخف نظرا الى
منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى
مصالح دينه كان اولى والفائدة في النفل الثواب وهو في فرض
الوقت اكثر فلا يصح النفل وروى الحسن عن ابي ح انه يصح لانه
لما كان الوقت في حقه كشعبان يصح النفل فيه كما في شعبان قيد
بالنفل لانه ان اطلق النية فالاصح انه يقع عن الفرض على جميع
الروايات لانه لما لم يعرض فرض الوقت بصريح نية النفل انصرف
اطلاق النية الى صوم الوقت او يكون معيارا لما سبق قضاء
رمضان والنذر المطلق هذا هو النوع الثالث من الموقتة اما

رهاوي

كون

قوله قلنا النذر المعين من القسم الثالث اه حاصله ان جعله من القسم الثاني انسب لوجهين كونه معيارا
او شرطا بخلاف القسم الثالث فانه مشابه له بوجه واحد وهو كونه معيارا والحاقه بما يناسب بوجهين
اولى مما يناسبه بوجه ومن ثم ذكره اهل الاصول في القسم الثاني واقتصروا في امثلة الثالث على ما لا يكون

كون الوقت معيارا له فقط واما كونه سببا فلان السبب في
القضاء ما هو سبب الاداء وهو شهود الشهر وفي صوم النذر
النذر فان قلت قيدت النذر بالمطلق وهذا مشعر بان النذر المعين
لا يكون من هذا القسم ولم يكن من القسم الثاني فلا يكون اقسام
منحصرة في الاربع قلنا النذر المعين من القسم الثالث لانه معيار لا
سبب لان سبب النذر ركنه كالشبه بالقسم الثاني في تعيين الوقت
لذلك الصوم ولهذا يتأدى بمطلق النية ونية النفل لكن لا يتأدى
بنية واجب اخر لان تعيين الوقت المنذور حصل بتعيين الناذر
فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو
الواجب الاخر ويشترط فيه نية التعيين اي النية من الليل لان
الاوقات غير متعينة للصيام فيقع الامساك في اول اليوم
من مشروع وهو النفل فلا يقع من القضاء واما اذا نوى
من الليل فيتعين الامساك من اول النهار لاحتمال الوقت
القضاء ولا يحتمل الفوات لان وقته العمر بخلاف الاوليين
وهما الصوم والصلوة لانهما مشروعان في الوقت المعين فيفوتان
بفواته او يكون شبيها بهذا هو النوع الرابع من الموقتة
يشبه المعيار والظرف كالحج فانه يشبه المعيار من جهة
انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم ويشبه
الظرف من حيث ان اركان الحج لا يستوعب جميع اجزاء وقت
الحج كوقت الصلوة وينبغي اشتهر الحج من العام الاول
عند ابي يوسف خلافا لمحمد هذا بيان لاشكاله بوجه اخر

قوله فاما كون الوقت معيارا فظاهر اي كونه مقدرا له او يتقدر وقضاء صوم مبني في يوم واحد رهاوي

لشبه بالقسم الثاني هذا ولا يخفى ان جواب الشارح لا يختم مادة الاشكال بخلاف ما ذكرناه رهاوي

قوله واجب اخر كالكفارة او القضاء فاذا اتى الناذر صوم الوقت عن قضاء او كفارة وقع عما نوى اذا نوى من الليل لان القضاء والكفارة موقتان فيتعين بالنية من الليل اما اذا نوى من النهار فانه يقع عن صوم الوقت وهو المنذور لان النية من النهار في حق القضاء والكفارة لغو رهاوي

ان الحج عند ابي يوسف يجب مضيقا لان ادراك العام الثاني
مشكوك وصار كشهر رمضان من العام الاول لاداءه مضيقا
فاشبه الصيام وعند محمد يجب موسعا ويجوز تاخيره
عن العام الاول كشهر رمضان من كل عام صالح للاداء كاشر
وقت الصلوة فان قلت لما ثبت ان وقته مضيق عند
ابي يوسف وموسع عند محمد زال الاشكال قلنا لا لان كل
واحد منهما لم يجزم بما حكم به فابو يوسف حكم بالتضييق للاحتياط
حتى لو ادرك العام الثاني وحج فيه كان اداء بالاتفاق ومحمد
حكم بالتوسع بناء على ان الاصل في التضييق البعاد واهذا لو مات
قبل ادراك العام الثاني كان العام الاول مضيقا للاداء عنده
فبقي الاشكال واثر الخلاف يظهر في الاثم فعند ابي يوسف يأثم
ان لم يؤد في العام الاول وعند محمد لا يأثم الا اذا غلب
على ظنه انه اذا اخر يفوت لم يحل له التاخير فيصير مضيقا ويتادى
الحج باطلاق النية بان يقول اللهم اني اريد الحج لان ظاهر حال
المسلم الواجب عليه الحج بعد حلول شوال السفر ان لا ينوي
النفل فتعين الفرض بدلالة الحال فينصرف المطلق اليه ولقائل
ان يقول يشكل على هذا مسئلة ضيق الوقت فانه اذا لم يبق
من الوقت الا قدر ما يسع فيه فرض الوقت ففي هذا الفرض
يشترط نية التعيين ولا يتادى بمطلق النية مع وجود
الدلالة من جهة المؤدي فان المسلم لا يشتغل بفعل
الفرض باداء النفل لا بنية النفل يعني لو نوى النفل يقع

عند محمد رح كلمة ان
عند ابي يوسف والظرفية
الا ان الاظهر الراجح
والمعنى عند ما
كلام الظرف
ان وقت الحج ينبه
على صدره الى التقديم
التضييق بالجملة
الاصرار لا الانقطاع
قوله بناء على ان

قوله ولقائل ان يقول اراد الجواب بالفرق
بين وقت الصلوة ووقت الحج ان وقت
الصلوة ظرف موسع محض والتوسعة افادت
شرطا زائدا وهو التعيين فلا يسقط بعارض
التقصير بتاخير الاداء الى زمان التضييق
بخلاف وقت الحج فانه لم يتمحض كوقت الصلوة
بل له شبه بالموسع وشبه بالمضيق فكان وقت
فاشبه بالموسع من حيث عن الفرض بالاطلاق
وليشبه بالموسع باصلين يوقت
نية النفل لان ما له شبه
حلا منهما مع امكان التدارك في مسئلة
ضيق الوقت في وقت لا يتوهم معنى الغالب طرق الموت
الفوت لمكنة الخلوص عن عهدة الواجب وعدم
امكانه فيه في مسئلتنا هذه
رهاوي

فانوى عندنا لان الدلالة لا يقاوم التصريح وقال الشافعي رح
يلغو نيته ويقع عن الفرض لان السفر يجري في امر الدنيا
صيانة لماله وهو في امر دينه اولى فيلغو نية النفل ويبقى
اصل النية فيتادى به فرض الحج واجيب عنه بانه لو حجر عن
النفل لوقع حجه فرضا من غير اختيار وذلك باطل فان قال
هذا وارد عليكم حيث جوزتم رمضان بنية النفل مع انه
يلزم منه اداء الصوم من غير اختيار قلنا في رمضان اذا نوى
النفل يبطل الوصف لان الوقت غير قابل له فيبقى اصل النية
بخلاف الحج فان وقته قابل للنفل فيثبت صفة النفل فيجتمع
الاعراض عن الفرض ومعه لا يثبت الفرض والكفار مخاطبون
بالامر بالايمان لانه عم بعث الى الناس كافة لدعوة الايمان
كما قال الله تع قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا اي
قوله فامنوا بالله ورسوله وبالمشروع من العقوبات كالحدود
والقصاص عند تقرر سببها لانها للزجر وهم اليوم بها وبالمعاملات
لان المطلوب بها امر دنيوي وهم اليوم بها فقد آثروا الدنيا
على الآخرة وبالشرائع كالصوم والصلوة وغيرهما في حكم المؤاخذة
في الآخرة بلا خلاف فيعاقبون على ترك اعتقاد وجوب
العبادات في الدنيا كما يعاقبون على اصل كفرهم لقوله تعالى
ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين يعني من المسلمين
المعتقدين فرضية الصلوة وهذا التاويل منقول من اهل
التفسير فثبت ان الخطاب يتناولهم في حق المؤاخذة واما في وجوب

قوله بل ارادوا انهم يعاقبون بترك العبادات بشرط تقديم الايمان زيادة على عقوبة الكفر
يعاقبون بترك الاعتقاد وكان حق العبارة ان يقال بل ارادوا انهم يخاطبون باداء العبادات
بشرط تقديم الايمان اذ محل الخلاف انما هو وجوب الاداء في احكام الدنيا لا العقوبة في الاخرة
فان ذلك ليس محل الخلاف بل هو متفق عليه فتامل رهاوي

قوله فان قلت اه هذه السؤال انما يرد من
قوله بشرط تقديم الايمان وحاصله ان الايمان
اصل العبادات ورأس العبادات فكيف
يجعل شرطا وتبعا لوجوب الفروع اذ في قلب
الموضوع قوله قلنا اه واجيب ايضا بان كون
الايمان اصلا في نفسه لا ينافي كونه شرطا في صحة
غيره كالصوم بالنسبة الى الاعتكاف رهاوي

الاداء في احكام الدنيا فكذلك نخاطبهم بعد البعض وهم الذين
والعراقيون من شاكنا فانهم ذهبوا الى ان اداء العبادات
واجب عليهم لم يريدوا بذلك ان اداءها جائز عليهم في حال
الكفر ولا قضاؤها واجب عليهم بعد الاسلام بل ارادوا انهم
يعاقبون بترك العبادات بشرط تقديم الايمان زيادة على
عقوبة الكفر فان قلت الايمان اصل العبادات فكيف يثبت
تبعا لوجوب الفروع الا ترى ان السيد اذا قال لعبده
تزوج اربعا لا تثبت به الحرية فلما لم يريدوا انه يثبت في
ضمن الامر بالفروع بل وجوبه ثابت بالدلائل المستقلة والصحيح
انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات كالصلوة
والصوم ولا يعاقبون لعدم لعذره عدم لعذره حين بعثه الى
اليمن انك تاتي قوما اهل الكتاب فادعهم الى شهادة ان
لا اله الا الله وانى رسول الله فان اطاعوك فاعلمهم ان الله
فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث فهذا تصريح
بان وجوب اداء الشرائع يترتب على الاجابة بالايمان فيتبين
بما يحتمل السقوط لان ما لا يحتمل السقوط كالايمان فانهم مخاطبون
به اتفاقا وكمال الخلاف هو وجوب الاداء في حق المواخذة
فاما ترك الاعمال بعد الاتفاق على المواخذة بترك اعتقاد
الوجوب ومنه اى من الخاص النهي مقدم الامر لانه لطلب
الوجود والنهي لطلب العدم والوجود اشرف وهو قول
الشافعي لغيره على السبيل الاستدلال لا التعليل وانه يقتضي عدم الصحيح

للمنهي

للمنهي عنه صورة حالة النهي قال الله تع وينهى عن الفحشاء
والمنكر والمباحث المذكورة في الامر في قيود التعريف و
الاهتزاز وبيان الاختلاف الخ في كون من انه شرعي
او عقلي النية في النهي وجواز المنهي عنه اما ان يكون قبيحا
لعينه وذلك نوعان وضعا وشرعا مقصوبات على التمييز من
نوعان لان نوعية الشيء يكون باعتبار امور او لغيره معطوف
على قوله لعينه وذلك نوعان وضعا اراد به ما يكون لازما
للمنهي عنه بحيث لا يقبل الانفكاك ومجاوزا اراد به ما يكون
مصاحبا ومفارقا في الجملة كالكفر مثال لما قبح لعينه وضعا لان
واضع اللغة وضع هذا اللفظ لفعل قبيح في ذاته عقلا من غير
ورود الشرع لان قبح كفران النعم مركوز في العقول وبيع الحر
مثال ما قبح لعينه شرعا لان العقل يجوز بيع الحر كما عرف
في قصة يوسف عم وانما قبح شرعا لان البيع معاوضة مال بمال
شرعا والحر ليس بمال فيكون حقيقته قبيحة شرعا لا وضعا
لان العقل لا يحكم بقبحه وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره وضعا
قائما بالمنهي عنه يعني انه منهي عنه لا لذاته لانه في ذاته امساك
للنفع بل باعتبار وصفه وهو انه يوم عيد وضيافة وفي الصوم
اعراض عنها والخلل الوارد في الصوم من جهة الوقت لجزء
الصادر من الوصف له لعدم تصور الانفكاك عنه لان الوقت
داخل في تعريف الصوم ووصف الجزء وصف للكل والبيع وقت
النداء مثال لما قبح لغيره بمعنى مجاور للغير وهو ترك السعي الجمعة

قوله والخلل الوارد اه توضيحه ان المعنى الموجب
للقبح غير الصوم لكنه اتصل به وصفا فان
الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلاثة
نهارا مع النية وهو في نفسه حسن لكنه قبيح
بمعنى انه يوم عيد وضيافة لا لوقت الذي
هو داخل في تعريف الصوم وكان الخلل الوارد
في الصوم من قبل الوقت بمنزلة الوصف
لعدم تصور انفكاك الوقت عنه لكونه جزءا منه
ووصف الجزء وصف الكل رهاوي

قوله لانتم زوال الاذاء اورده الفاضل السمرقندي حيث قال وفيه بحث اذ لا يلزم انفكاك ترك السعي
عن البيع وقت النداء حالة الترك اذ الكلام في منع هذا البيع لا في البيع مطلقا ولا يلزم انفكاك الشغل
عن الصلوة في الارض المغصوبة اذ الكلام في الصلوة المقيدة بكونها في الارض المغصوبة لا في الصلوة مطلقا
وكذا الكلام في انفكاك الاذاء عن الوطئ حالة الحيض واجيب بان هذا انما يلزم ان لو لم يكن مرادهم بذلك

قوله كما اذا باع حالة السعي اه قال في شرح
الكنز وهذا مشكل فان الله تعالى نهى
عن البيع مطلقا ثم قيده ببعض الوجوه
يكون تخصيصا وهو نسخ فلا يجوز
بالرأي انتهى ويمكن الجواب عنه بان
النهي المطلق لمعنى في غيره والنهي اذا
كان لمعنى في غيره لا يوجب الفساد لكن
يعكس على هذا قولهم العبرة لعين النص
لا لمعناه على ان الكلام ليس في الفساد
بل في الكراهة من انه هل يكون البيع
حالة السعي ام لا رهاوي

قوله فاوجب فساد المشروع المراد بالفساد
الجواز مع كراهة التحريم كذا قالوا وفيه نظر
فانه تكلم ببعض افراد القسم الثاني كالصلوة
في الارض المغصوبة فانها جائزة مع كراهة
التحريم مع ان المعنى المقتضي للقبح ليس
وصفا لازما ويجاب بالفرق بان الصلوة
في الارض المغصوبة يلزمه بالشروع حتى
لو افسدها قضاها بخلاف صوم يوم النحر
حيث لم يلزمه الاتمام ولو افسده بعد
الشروع لم يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية
والحاصل ان الكراهة في القسم الاول اشد
من الثاني وقد مر الجواب عن الاشكال
في كون الصلوة في

وهو ما يلي الانفكاك عنه اذ قد يوجد الاخلال بالسعي
بدون البيع بالمكث في بيته والبيع بدون الاخلال كما اذا
باع في حالة السعي في الطريق وكذا وطئ الحائض منهي عنه
لمعنى مجاور وهو الاذى لا لذاته لان وطئ المنكوحة جائز
وانفكاك الاذى عنها ممكن بزوال الحيض وكذا الصلوة
في الارض المغصوبة منهي عنها لشغل ملك الغير والصلوة
بدون الشغل ممكنة بان باذن مالكها وان قلت لانم زوال
الاذى عن الوطئ حال الحيض وانفكاك الصلوة عن الشغل
حال الغصب فانه لو اذن المالك او طهرت الحائض
لم يكونا منهيين والكلام في حال النهي قلت ليس الكلام
في حال كونهما منهيين بل المراد منه امكان خلو الوطئ و
الصلوة عن الحرمة في هذين المحلين بعينهما بخلاف صوم
يوم العيد فانه لا ينفك عن الاعراض عن ضيافة الله
قال اعلم ان الموجب للقبح لما كان بمنزلة الوصف في
القسم الاول كان اسند اتصالا به فاوجب فساد
المشروع لان الشارع في الصوم في يوم النحر مباشر للمعصية
لانه بعد الشروع صار صائما فصار ما انعقد به مشروعا
ومحظورا وفي المضي عليه تقرير ما انعقد مشروعا فهو
واجب عند البعض خلافا للشافعي وتقرير المعصية وهو
حرام اتفاقا فرجح جانب الترك فلم يلزم القضاء وانما
صح نذره من جهة ان الصوم عبادة لا من جهة انه معصية

قوله وهو واجب عند البعض يعني من الحنفية وهو ابو يوسف واما في ظاهر
الرواية لم يلزم بالشروع ولا يجب اتمامه اذ لا يجب المنهي عنه بل وجب
قطعه اجابة لحق الشارع ولا يجب عليه القضاء لان صاحب الشرع في
قطعه كمن امر غيره باتلاف ماله فاتلفه لا يجب عليه شيء م م م

قوله فترجح جانب الترك تقديما للحظر على الاباحة وفيه شيء لان العبادات
يحتاط فيها فكان ينبغي ترجيح جانب الفعل م م م قوله فلم يلزم القضاء
اذا افسده هذا ظاهر الرواية وعن ابي يوسف ومحمد يجب القضاء قياسا
على الصلوة في الاوقات المكروهة م م م قوله وانما صح نذره الى اخره
يعني انما صح النذر بالصوم في الايام المنهية في الظاهر لان الصوم
نفسه طاعة وانما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهو فعل
الصوم لا في ذكره وايجابه على نفسه والحاصل ان للصوم جهة
طاعة وجهة معصية وصحة انعقاد نذره من جهة كونه طاعة
وعدم لزوم قضاء نفله بالافساد من جهة كونه معصية م م م
تتمة
رهاوي
الذي قبله اذ الانفكاك لا يتصور فيه اصلا بخلاف هذا القسم
فان ذلك ينفك في الجملة وكيف لم يريدوا ذلك وكل عاقل يعلم ان
ترك السعي لا ينفك عن البيع الذي ترك به السعي وان الشغل
لا ينفك عن الصلوة في الارض المغصوبة حالة الغصب م م م
رهاوي

قوله لانتم زوال الاذاء اورده القاضي السمرقندي حيث قال وفيه بحث اذ لا يلزم انفكاك ترك السعي
عن البيع وقت النداء حالة الترك اذ الكلام في مثل هذا البيع لا في البيع مطلقا ولا يلزم انفكاك الشغل
عن الصلوة في الارض المغصوبة اذ الكلام في الصلوة المقتة فكذا ... الكلام في انفكاك الاذاء عن الوطئ حالة ...

قوله كما اذا باع حالة السعي اه قال في شرح
الكنز وهذا مشكل فان الله تعالى نهى
عن البيع مطلقا ثم قيده ببعض الوجوه
يكون تخصيصا وهو نسخ فلا يجوز
بالرأي المنهي ويمكن الجواب عنه بان
النهي المطلق المعنى في غيره والنهي اذا
كان المعنى في غيره لا يوجب الفساد لكن
يعكس على هذا قولهم العبرة لعين النص
لا لمعناه على ان الكلام ليس في الفساد
بل في الكراهة من انه هل يكون البيع
حالة السعي ام لا رهاوي

قوله فاوجب فساد المشروع المراد بالفساد
الجواز مع كراهة التحريم كذا قالوا وفيه نظر
فانه تكلم به بعض افراد القسم الثاني كالصلوة
في الارض المغصوبة فانها جائزة مع كراهة
التحريم مع ان المعنى المقتضي للقبح ليس
وصفا لازما ويجاب بالفرق بان الصلوة
في الارض المغصوبة يلزم بالشروع حتى
لو افسدها قضاها بخلاف صوم يوم النحر
حيث لم يلزمه الاتمام ولو افسده بعد
الشروع لم يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية
والحاصل ان الكراهة في القسم الاول اشد
من الثاني وقد مر الجواب عن الاشكال
في كون الصلوة في ...

قوله ولهذا لم يصح نذره الى اخره هذا رواية الحسن عن ابي حنيفة وظاهر الرواية
عنه انه يصح وتحقيق رواية الحسن ان النذر ايجاب بالقول وفي القول
يمكن التمييز بين المشروع والمنهي عنه والشروع ايجاب بالفعل وفي
الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين وجه ظاهر الرواية ما ذكرناه من ان
وصف المعصية متصل بالفعل لا بذكر الاسم وذكر الاسم يصدق
بقوله لله علي ان اصوم يوم النحر او اصوم غدا وغد يوم النحر
رهاوي

ترك الاجابة ولهذا قالوا لو صرح بذكر المنهي وقال لله علي
صوم يوم النحر لم يصح نذره كما لو قالت لله علي صوم حيضي
بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم حيضها صح نذرها
بخلاف الصلوة في الاوقات المكروهة فانها وجب قضاؤها
لان بعضها من القيام والقراءة كان عبادة وان لم يسم
صلوة ما لم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة والمنهي فيها هو
الصلوة والمقضي فيها يكون امتناعا عن ابطال العمل وهو
واجب وتحصيلا للطاعة وتحصيلا للمعصية وترك المقضي
يكون امتناعا عن معصية بطاعة وارتكابا للمعصية وهي
ابطال العمل فرجحت جهة المقضي فاذا ترك يلزم القضاء
وفي القسم الثاني لما كان ممكن الانفكاك اوجب صحة البيع
وقت النداء حتى افاد الملك حالا بلا نقص مع كراهة التنزيه
فان قلت ان اراد بالكراهة كراهة التحريم وهي ان يستحق
فاعله عذابا دون العقوبة كمن مات الشفاعة يكون الثاني
مثل الاول وقد فرض دونه هذا خلف وان اراد بها كراهة
التنزيه يلزم ان لا يكون مستحل وطئ الحائض والمنصوص
خلافه قلنا نختار انها كراهة التنزيه وانما يكون مستحله
لان حرمته تثبت بالاجماع كذا في الشرح الاكمل وجامع الاسرار
وفيه تامل لان وطئ الحائض اذا كان مكروها كيف يثبت
حرمته والنهي المطلق عن الافعال الحسية وهي ما لها
وجود حسا من غير توقفه على الشرع كالقتل والزنا والشرب

لخبر فانها كانت معلومة قبل ورود الشرع يقع على القسم
الاول وهو القبيح لعينه الا اذا قام الدليل بخلافه فانه
يقتضي القبح لغيره كالنهي عن الوطء حال الحيض وعن نكاح
الدواب كراسي وعن الشيء في فعل واحد فان الدليل دل
على ان النهي لمعنى الاذى والشفقة لا لعين هذه الاشياء وعن
الامور الشرعية اي عن الافعال التي يتوقف معرفتها على
الشرع كالصوم والصلوة والبيع والاجارة وان قلت لا يتوقف
البيع والاجارة على الشرع لتحققهما بين المال قبله قلت كان
الموجود بينهم مبادلة المال بالمال او بالمنفعة والشرع زاد على
ذلك اهلية العاقدين ومحلية المعقود عليه وغير ذلك وهي
تمليك المنافع بعوض زاد الاهلية والمحلية وكون المنافع
معلوما والمدة والاجرة معلومتين ومعرفتها بهذه الشرائط
موقوفة على الشرع كذا قاله الشراح ونقايل ان نفوت ما عدم
من الحسيات انما كانوا يعرفونها من حيث انها افعال واما معرفتها
من حيث كونها على صفة المعلومة وهي ان القتل انما يوجب
القصاص اذا كان المقتول محقون الدم على التابيد وقد
قتل بالة كذا عمدا ولا يكون القاتل اباه ويحفظ كذا الزنا من حيث
كونها وطاء في القبل في غير الملك وشبهته وكون الشبهة اما
في الفعل او في المحل موجبة للرجم او الجلد فلا يعرف الا بالشرع
فلا فرق بين القسمين فالصواب ان يفسر الافعال الحسية بما
لم يتصرف الشارع فيه بتجويزه في غير محل العوارض فيدخل فيه

الاشكال

الاشكال على الذي اتصل به وصفا اي يقع على القسم الذي قبح
لمعنى في وصفه يعني يبقى المنهي بعد النهي مشروعا باصله دون
وصفه الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه فلا يكون مشروعا
كالنهي عن بيع الضامين والملاقيح وصلوة المحدث فانها
افعال شرعية قبحت لعينها ومما ذكرنا يعرف ان اطلاق النص
على قيد المطلق وعن الاستثناء بين ايجاز مخل وان قلت النهي
عن الصلوة في الارض المغصوبة نهي عن الافعال الشرعية
وليس مما اتصل به وصفا بل من قبيل ما اقترن به مجاورا
قلنا المراد به ما يكون قبيحا لغيره بدون اعتبار الجهة وهو كونه
استعمالا له بجهة زائدة كما ان القبيح لعينه يستلزم التحريم
بقسميه من غير نظر الى كون احدهما وصفا والاخر شرطا فخص
ما اتصل به وصفا بالذكر لكونه اكثر واشهر لان القبيح يثبت
اقتضاء للنهي عنه فلا يخفى اي لا يمكن ان يثبت القبح على
وجه يبطل به اي بذلك الوجه المقتضي وهو النهي بيانه ان الله
تع نهى عباده ابتلاء فلا بد ان يكون المنهي عنه متصور الوقوع
حتى يكون العبد مبتلا بين ان يفعله فيعاقب او يتركه فيثاب
ولو كان قبيحا لعينه في الشريعات يكون باطلا ولا يمكن وقوعه
شرعا والنهي عن المستحيل عبث كمن قال لانسان لا تطير
فيبطل النهي المقتضي وفيه ابطال للقبح المقتضي فيعود على
موضوعه بالنقض واذا حمل القبح للغير يكون المنهي عنه ممكنا
والمقتضي وهو القبح محفوظا والمقتضي وهو النهي ايضا محفوظ لان

ان النسخ عبارة عن رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر و
النهي تصرف في المخاطب بالمنع لانه موضوع لطلب الكف عن
الفعل فيكون الامتناع في المنهي بناء على عدم ذلك الشيء فلا
يتاب عليه والعدم في المنهي عنه بناء على الامتناع الاختياري
والاول ينافي الوجود والثاني لا ينافيه وتقابل ان يقول انه
بعد كونه مصادرة على المطلوب يرد عليه ان النهي قد يكون
طريقا للنسخ في بعض الاحكام الشرعية فان لم يتم هذا الدليل بطل
تلك القاعدة وان لم يتم سقط قولكم لا بد ان يكون المنهي عنه
متصور الوجود ويمنع قولكم والا يكون مستحيلا بانا لا نم
استحالة طفلا وعدم المشروعية لا ينافي الامكان الذاتي وبنى
التكليف عليه الا يرى ان الله تع كلف ابا جهل بالايمان مع علمه
بانتفاء وقوعه لكونه ممكنا بالذات والاقرب ان يقال الشيء
اذا كان مشروعا ثم نهي عنه دل على ان عينه ليس بقبيح اذ لو كان
قبيحا لعينه لما صار مشروعا في الحالة ولهذا انتفى ع بالمسائل على
ما مهده من الاصل ان ولكون النهي عن الافعال الشرعية
واقعا على ما قبح لغيره كان الربا وهو معاوضة مال بمال وفي
احد الجانبين فضل خال عن العوض مشروعا بعقد المعاوضة
وساير البيوع الفاسدة كالبيع بشرط فاسد لا يقتضيه
العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه وهو من
اهل الاستحقاق وكالبيع بالخمر وغيرها وصوم يوم النحر و
ساير ايام المنهية مشروعا باصله اما في الربوا والبيوع

الفاسدة

الفاسدة فلان الركن وهو الايجاب والقبول وجد من الاهل
في المحل فيكون مشروعا موجبا للملك اذا اتصل به القبض
وانما شرط القبض لكون سببه فاسدا والحرمة لا تنافي
ملك اليمين كجلد الميتة واما في صوم يوم النحر فلان الصوم
مشروع فيه من حيث انه يوم ولهذا لو نذر ان يصوم يوم
النحر صح ولكن بنظر ويقضيه وفي الهداية لو صامه يكون
مؤديا لانه كذلك العزيمة غير مشروع بوصفه وهو الدرهم الزائد
في الربوا لان المبادلة لم توجد فيه ولكن الزائد فرع على المزيد
فيكون كالوصف والشرط الفاسد في البيوع الفاسدة كالوصف
لانه امر زائد والخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا يفسد لكون الثمن
غير مقصود ولهذا لو هلك لا ينفسخ العقد والمقصود من
البيع المبيع ولهذا لو هلك ينفسخ فجعل الثمن تابعا وجاريا
مجرى الوصف لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل ولا يلزم من
قبح الوصف الاصل كالمالي اذا اصرفت والنهي عن بيع الحر
والمضامين جمع مضمون وهو ما في ظهور الاباء والملاقيح جمع
ملقوحة وهي ما في ارحام الامهات ونكاح المحارم مجاز عن النفي
هذا جواب عما يرد نقضا على اصلنا وهو ان هذه التصرفات شرعية
والنهي عنها كان ينبغي ان يقتضي مشروعيتها وليس كذلك
لان هذه العقود لا تنعقد اصلا ولا تفيد الملك فاجاب بان
النهي عن هذه العقود مجاز عن النفي لان محال البيع والنكاح
معدوم فكان النهي عن هذه التصرفات سعي لعدم محله اي محال

النهي ويقابل ان يقول ان اراد بالنسخ الاعدام فقد عرف
ذلك من جعله مجازا عن النفي فلا حاجة الى التطويل وان
اراد النسخ المصطلح وهو بيان انتهاء الحكم الشرعي فذلك
موقوف على مشروعية هذه الامور قبل النهي وذا غير معلوم
فان قلت انها مباحات بالاباحة الاصلية قلنا لا يتم هذا
المقصود لان رفع الاباحة الاصلية لا يكون نسخا فان قلت
انها مباحات بالاباحة ثبت مشروعيتها بتقدير النهي عدم
في الابتداء حيث لم ينه عنها في اول زمان نبوته قلت انما
يتم لو ثبت عدم بوقوعه في زمان نبوته مع قدرته على
انكاره وذلك يتوقف على النقل فان قلت قوله والنهي عن
بيع الحر تكرار لانه ذكر فيما تقدم لان بيع الحر قبيح لعينه و
لا يكون مشروعا اصلا قلنا ذكر هناك باعتبار اقسام القبيح
وههنا باعتبار ما ورد على القاعدة به سؤال وقال الشافعي في
البابين اي في الحسية والشرعية ينصرف النهي المطلق الى
القسم الاول اي الى ما قبح لعينه فلا يكون مشروعا الا اذا
دل الدليل على خلافه كالنهي عن القربان حال الحيض فيكون
قبيحا لغيره فلا يكون القبيح حال اي قائلا بان النهي يقتضي القبح
مطلقا والمطلق ينصرف الى الكامل او مفهوم مطلق كما
قلنا في الحسن في الامر اي قلنا ان الامر المطلق يقتضي ان يكون
المأمور به حسنا لعينه ثمرة الخلاف تظهر في ترتب الاحكام
عليه مثلا الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مخصوصة

كالصوم

كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض
المواضع فمن جعل المنهي عنه قبيحا لعينه بارتفاع الوضع
الشرعي للتنافي بين الوضع الشرعي والقبح الذاتي ولا يكون صوم
يوم العيد سببا للثواب والبيع الفاسد للملك ومن جعله
قبيحا لغيره يرتب عليه حكمه لان النهي في اقتضاء صفة القبح
حقيقة لصحة تكذيب من قال نهى الشارع لا يقتضي القبح و
هي من امارات الحقيقة كالامر اي كما قلنا الامر في اقتضاء الحسن
حقيقة ولان المنهي عنه معصية وفعله حرام فلا يكون مشروعا
لان كونه مشروعا يقتضي ان لا يكون حراما لما بينهما من التضاد
فلا يجتمع كونه منهيا عنه مع كونه مشروعا قلنا لا تنافي بين القبح
والمشروعية لتغاير الجهتين اصلا ووصفا فانه مشروع باصله
ممنوع بوصفه ولهذا اي لكون المنهي عنه قبيحا لغيره قال الشافعي لا يثبت
حرمة المصاهرة بالزنا لانها نعمة من حيث ان الاجنبية
التحقت بالامهات في حلت الخلوة والمسافرة والزنا حرام
محض فلا يكون سببا للنعمة اذ لا بد من المناسبة بين الحكم
والسبب قوله ان الزنا لا يوجب الحرمة قصد ابطال ما يوجبها
الولد لانه جزء من الواطئ والموطوءة لكونه مخلوقا من مائهما
فيحرم الولد عليهما لان الاستمتاع بالجزء حرام قال عليه السلام ناكح اليد
ملعون ثم تعدى الحرمة منه الى فروعه من الابناء والبنات
واصوله من الاباء والامهات فكان كل منهما بعضا من الاخر
بواسطة الولد فاقيم ما هو سبب الولد وهو الوطء ردا واعيه

حكم

تبيحا

مقام الولد كما في السفر مقام المشقة ثم لم يعتبر في السبب
كونه حلالا او حراما لانه خلف عن الولد وهو غير متصف بالحل
والحرمة وقد يوجد ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة فان قلت
كان ينبغي ان يحرم زوجته بعد وجود الوطء مرة لشبهة
البعضية قلت سقطت حرمتها لضرورة النسل ولا يبعد
الغصب الملك يعني اذا غصب شيئا وهلك وقضا بالضمان
يملك الغاصب عندنا وعندهما لا وثمرة الخلاف يظهر في تملك
الاكساب ووجوب الكفن ونفوذ البيع له ان الملك نعمة
يتصل بها الانسان الى مقاصد الدين والدنيا والغصب
حرام فلا يكون سببا لها جوابه ان الملك لم يثبت بالغصب
قصدا بل يثبت شرطا لحكم شرعي وهو الضمان شرع جبرا لما
فات والفائت ملك المالك في العين اذ لو لم يثبت لاجتمع البدل
والمبدل منه في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز والضمان
الملك يثبت شرطا لهذا الضمان فيكون حسنا بحسنه في
شرطه ولما خرج المغصوب عن ملك المالك يدخل في ملك
الغاصب ضرورة لانه لا ثابت في الدوام وكم من شيء يثبت
ضمنا ولا يثبت قصدا وهذا الخلاف بناء على ان الضمان مقابلة
العين عندنا ومقابلة البدل عنده فح لا حاجة الى زوال ملك
العين اذ يجتمع فيه اجتماع البدل والمبدل منه ولا يكون سفر
المعصية كسفر الابق وقاطع الطريق والباغي سببا للرخصة
وهي قصر الصلوة لانا نقول جوابه ان سفر المعصية يجيء تقبيح

قوله وثمرة الخلاف الخ فعندنا الكسب للغاصب والكفن عليه والبيع يصح وعنده الكسب والكفن للمغصوب منه والبيع باطل حتى ان المشتري بعد هلاكه فح يجوز ان يطالب الغاصب بالثمن ولا يلزمه شيئا الى هلاك المبيع دحاوي

قوله بل يثبت شرطا الخ فان قيل لو كان ثبوت الملك في المغصوب بناء على صيرورة الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له قلنا المراد بسبب الملك هو ملك الضمان او تقرير الضمان بل السبب هو وجوب الضمان الموقفة على خروج المغصوب من ملك المالك دحاوي

في نفسه بل العصيان في قطع الطريق وذلك مجاور له فيكون كالبيع
وقت النداء فيصلح سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال
المسلم باستيلائه اي بالاخراج الى دار الحرب لان استيلاءهم
معصية فلا يكون سببا للنعمة جوابه ان استيلاءهم انما يكون معصية
لو وقع على مال معصوم ولما اخرجوا اموالنا الى دارهم لم يبق
محرزة لا قائما باليد او بالدار وقد عدما فيكون استيلاءهم على
مال مباح فيملكونه فان قلت هذه المسائل لا يصلح للتفريع لان
النهي عن الافعال الحسية ولا خلاف فيه قلنا المراد بيان ان
النهي يقتضي انتفاء المشروعية سواء كان المنهي عنه شرعيا او
حسيا فان قلت ابتداء الاستيلاء ورد على مال معصوم فلا
يفيد زوال العصمة لكن اخذ صيد الحرم واخراجه لا يملكه وان
ملك في يده يضمنه قلنا الفعل المبتدأ له حكم الابتداء في حالة
البقاء كانه يحدث ساعة فساعة كما في نفس الشرب في حق
الحنث والاستيلاء فعل ممتد فصار بعد الادخال في دار الحرب
كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء وكذا في الصيد بعد
الاخراج يملكه حتى يجوز بيعه واكله لكن يجب عليه ارساله
فاذا لم يرسل يجب عليه الجزاء تعظيما للحرم واما العام وهو
في اللغة بمعنى الشامل وفي الاصطلاح ما ذكره المص اخره
عن الخاص لانه كالجزء من العام اذ المفرد مقدم على الجمع فما يتناوله
اي لفظ يشمل بالوضع لم يذكر بالوضع هنا اكتفاء بذكره في
الخاص وهذا كالجنس اخر واخرج به خاص العين كزيد لانه

بعده صح

كذا الضمان صح

مطلب العام

لا يتناول الافراد واحدا وسماه الاعداد ايضا كعشرة فانه لا يتناول
افرادا بل اجزاء لان افراد الشيء ما يصدق الشيء على كل واحد
منها واحاد العشرة لا يصدق على واحد منها انه عشرة فقوله ما
يتناول افرادا اخص شامل للمشترك متفقة الحدود
خرج به المشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود على
سبيل الشمول اشار به عن النكرة في سياق النفي فانها
يتناول افرادا متفقة الحدود لكن على طريق البدل لا الشمول
فاطلاق العام عليها مجاز مثال المسلمون لافراد مشتركة في
معنى المسلم وزيد دون لافراد مشتركة في التسمية بزيد وانه اي
العام قبل التخصيص يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا اي كيف
ينقطع الشرية عندنا كالخاص وقال الشافعي موجبه ليس بقطعي
لانه يحتمل ان يخصص كما قال الدين قال لهم الناس قد
جمعوا لكم المراد بالناس الاول نعيم بن مسعود وبالناس الثاني اهل
مكة ومع الاحتمال لا يثبت القطع ولنا ان اللفظ اذا وضع
لمعنى كان لازما له عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه ولو جاز
ارادة البعض من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة وهذا يؤدي
الى التلبيس على السامع والتكليف بما ليس في الوسع كذا قيل
ولقائل ان يقول لا نم لزوم التلبيس لان اثر الاحتمال
في رفع القطع عن عمومه لا في العمل العمل فان العمل بالعموم
الظاهر واجب مع ذلك الاحتمال عند الخصم ويمكن ان يجاب
عنه بان ارادة الخصوص كما سقط في حق العمل بالاتفاق

العام

ان الناس

عامتهم ما

سقط

سقط في حق العام بالطريق الاولى لان العام على القطع الموجب
اصل وعلى الخبر الواحد تبع له فمتى سقط في حق التبع ففي حق
الاصل اولى فان قلت الخبر الواحد يحتمل واحتماله ساقط في
حق العمل دون العام قلنا ذلك احتمال ناشئ من دليل و
هو القطع بكونه غير متواتر حتى لو فرض تواتره لزال الاحتمال و
فائدة الخلاف تظهر في وجوب اعتقاد العموم وجواز تخصيصه
بالقياس وخبر الواحد ابتداء فعندنا يجب ولا يجوز تخصيصه
وعنده لا يجب ويجوز تخصيصه حتى يجوز نسخ الخاص به اي
بالعام هذا تفريع لكون العام موجبا بعد قوله قطعا كحديث
العرنيين عرينة واد بحذاء عرفات تصغير عرينة وهي قبيلة
ينسب اليها العرنيون سقطت ياء التصغير عند النسبة كما
يقال في صنيعة صنفي هو ما روى انس ابن مالك رضي الله عنه ان قوما
من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم واصفرت الوانهم وانتفخت
بطونهم فقال لهم الرسول ان تخرجوا الى ابل الصدقة وتشربوا من
البانها وابوالها ففعلوا فصحوا ثم ارتدوا وقتلوا الرعاة واستاقوا
الابل فبعث رسول الله صلعم في اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع
ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في ساحة الحرة حتى ماتوا
هذا حديث خاص ورد في ابوال الابل نسخ بقوله عم استنزهوا
عن البول لان البول عام متناول للابل وغيرها لان اللام فيه
للجنس في ضمن المنكرات فيحتمل على جميعها اذ لا عهد ولو
لم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول بالثاني وحديث العرنيين

اذ من لم يوجد الحالة ولا تعلق لما نحن فيه
اقول بالنسبة اذا ثبت تقدم
الاول هو ناسخ الحكم بينهما
ذلك اذا لم يعرف تاريخ الاول
قد ثبت بعد الاول بدليل
ان المتاخر الذي نقلها دلالة
لما صح الاخبار

متقدم لان المثالة التي يضمنها منسوخة بالاتفاق لانها كانت
في ابتداء الاسلام فان قلت الخاص يحتمل المجاز وهذا الاحتمال
ثابت في العام مع احتمال اخر وهو احتمال ارادة التخصيص فكان
ينبغي ان يرجح الخاص قلنا الاحتمال الغير الناشي عن دليل لا
يعتبر واحتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له ساوى احتمالات
مجازات كثيرة لا قرينة لها واذا اوصى بالخاتم لانسان ثم بالفص
منه لاخر يبنى ثم واضح بفص لخاتمه لانسان اخر ان الحلقة
للاول والفص بينهما هكذا نصفان لان العام مثل الخاص
في ايجاب الحكم فتثبت المساواة بينهما في الوصية بالفص فيكون
الفص بينهما هكذا ذكر شمس الائمة في زيادته وفخر الاسلام في
البزدوي المسئلة من غير ذكر خلاف قال المص في شرحه ما
ذكره في المنظومة والهداية وزيادات قاضي خان من الخلاف
فيها قول وانه شاذ وهو ان الفص عند ابي يوسف للاول سواء
اوصاه بكلام موصول او مفصول لان الوصية لا تلزم منشئا
في حيوته بل بعد مماته فكان بيان الموصول والمفصول سواء
كما في الوصية بالرقبة لانسان وبالخدمة لاخر وعند محمد اسم
الخاتم عام يتناول الحلقة والفص فكان ايجاب الفص للاول
تخصيصا له وتخصيص العام انما يصح موصولا واذا كان
مفصولا يكون معارضا لا تخصيصا فيكون بينهما بخلاف ما
ذكر من المسئلة لان الوصية بالرقبة لا يتناول الخدمة ولهذا
صح استثناء الفص من الخاتم ولم يصح استثناء الخدمة من الرقبة

اعلم

اعلم ان الخاتم ليس عاما حقيقة بل الفص جزؤه ولا يصير اللفظ
باعتبار الاجزاء عاما لكن شبه بالعام من حيث ان الفص يدخل
في اسم الخاتم ولا يجوز تخصيص قوله تع ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله
عليه المراد الذكر حال الذبح لاجماع السلف على ذلك والذكر
باللسان بقرينة كالة على والذكر بالقلب يستعمل غير مقرون بهما
كذا في المحيط هذا اخر ما يكون العام قطعيا معطوف
على قوله يجوز صورة المسئلة من ترك التسمية عامدا حال الذبح
لا يحل اكله عندنا وكل عند الشافعي هو يعرف هذا التخصيص
من قوله تع مما لم يذكر اسم الله عليه بخبر الواحد وهو ما روى انه صلعم قال
المسلم يذبح على اسم الله تع سمى او لم يسم وبالقياس على الناسي
بان من نسي اسم الله حالة الذبح يجوز اكله اجماعا فيحل في العامد
عندنا لا يحل اكله لانه منهي عنه والنهي يقتضي التحريم وهكذا ما عامة
قطعية في مفهومها فلا يجوز تخصيصها بخبر الواحد والقياس
الظنيين فان قلت التخصيص انما يجوز اذا بقي تحت العام
ما يمكن العمل به وههنا لم يبق تحت النص الا حالة العمد فلو طلق
بالنسيان لم يبق النص معمولا به قلت يجوز ان يراد ما ذبح لغير
الله كذبائح المشركين للاوثان والميتة بدليل ان المشركين جادلوا
المسلمين فقالوا اتاكلون مما قتلتم ولا تاكلون مما قتله الله فانزل
الله تع الاية واجاب بجواب اعم وبين الحرمة على وصف يشمل الكل
وهو ترك الذكر مع ان الخارج العامد بالناسي غير مستقيم لان
الناسي عاجز مستحق للنظر والعامد جان مستحق للتعذيب

ذكر ام لم يذكر في كتاب بيع منافعه ان الخ ان يحصل الحكم وما عامة
من الظنية وان لم ذكروا ان قول ان تع بكل اكل متروك
التسمية مردود ونقول تع ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم
الله عليه وانه نسي فلحت لم لا دليل عليها بل
هي تحكم الشافع وذلك لان الواو لا يدل عليها بل
تخالف طلحتي بالكسر والفتحة ولا يكون للعطف
اصل الواو ان يربط ما بعدها بما قبلها فتبقى ان يكون
للحال فيكون جملة حالية مفيدة للنهي والنفي
لا تاكلوا منه في حال كونه فسقا وهو ما
صار الاكل اذا لم يكن فسقا واضح
فسره الله تع بقوله او فسقا اهل لغير الله به
وحينئذ لا تاكلوا منه اذا سمي عليه غير الله
ومفهومه كلوا منه اذا لم يسم عليه غير الله
الله انتهى ملخصا موضحا بزيادة
العطف بين الفعلين بالواو لا يراد
بالاتفاق وهو الاصل في الحقيقي
صوابا من مع الكبير
ع الخ

ومن رجاله كان آمنا بنفي لا يجوز تخصيص هذه الاية بالقياس
وخبر الواحد صورة المسئلة من كان مباح الدم بردة او
زنا او نحوهما فالتجاء بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى
ولكن لا يطعم ولا يسقى حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج
الحرم ويقتل خارج الحرم ويقتل عند الشافعي لان الخائف قد
خص من الاية بقوله عم الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم
وبالقياس على الطرف يستوفى في الحرم فالنفس اولى لتحقق
فاعلاهما اولى لانهما اي لان قوله تع ولا تاكلوا اموالكم الله وقوله
ومن دخله كان آمنا مخصوصين فان الناس غير مخصوص من
الاية الاولى لان الناس ذكر فان الشرع اقام كونه مسلما
مقام الذكر للعجز كما اقام الاكل ناسيا مقام الصيام والقياس
غير مخصوص ايضا من الاية الثانية فاذكره من الحديث لانه
خبر واحد لا يصلح ان يكون مخصصا ولئن سلم انه مشهور فلا
نسلم انه لا يسقط العقوبة في الاخرة واما الاطراف فالكلام في
الاموال والاية تتناول الانفس دون الطرف لانه في حكم المال
والضمير في كان يرجع الى نفس الداخل دون ماله وطرفه ويقابل
ان يقول مع هذا ان لا يطعم ولا يسقى وعبرت جوعا وعطشا
كيف يثبت عدم الامان قلت الاستدلال بالاية مشكل
لان ضمير فيه راجع الى البيت لانه هو المذكور لا الحرم الا اذا
وقع النزاع في الخائف اذا دخل البيت فيصح التمسك بها و
يثبت الحكم في الحرم لعدم القائل بالفصل واما اذا سلم الحرم

وانه كان مباح الدم بردة او زنا او نحوهما فالتجاء بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى ولكن لا يطعم ولا يسقى حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرم ويقتل خارج الحرم ويقتل عند الشافعي لان الخائف قد خص من الاية بقوله عم الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم وبالقياس على الطرف يستوفى في الحرم فالنفس اولى لتحقق فاعلاهما اولى لانهما اي لان قوله تع ولا تاكلوا اموالكم الله وقوله ومن دخله كان آمنا مخصوصين فان الناس غير مخصوص من الاية الاولى لان الناس ذكر فان الشرع اقام كونه مسلما مقام الذكر للعجز كما اقام الاكل ناسيا مقام الصيام والقياس غير مخصوص ايضا من الاية الثانية فاذكره من الحديث لانه خبر واحد لا يصلح ان يكون مخصصا ولئن سلم انه مشهور فلا نسلم انه لا يسقط العقوبة في الاخرة واما الاطراف فالكلام في الاموال والاية تتناول الانفس دون الطرف لانه في حكم المال والضمير في كان يرجع الى نفس الداخل دون ماله وطرفه ويقابل ان يقول مع هذا ان لا يطعم ولا يسقى وعبرت جوعا وعطشا كيف يثبت عدم الامان قلت الاستدلال بالاية مشكل لان ضمير فيه راجع الى البيت لانه هو المذكور لا الحرم الا اذا وقع النزاع في الخائف اذا دخل البيت فيصح التمسك بها و يثبت الحكم في الحرم لعدم القائل بالفصل واما اذا سلم الحرم

فانه لو كان بلا قصاص في الطرف صح

ان

ان دخول البيت يفيد الامن دون الحرم كما ذهب اليه بعض
اصحاب الشافعي ح فالالتزام بالاية متعذر قلنا صفة الامن يعم
البيت والحرم قال الله تع اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا ولما
اخذ الحرم حكم البيت في الامن صار بمنزلة شيء واحد فجاز
عود الضمير الى البيت متناولا للحرم ولهذا قال فيه ايات
بينات ولم يقل فيه حرم مع ان مقام ابراهيم عم خارج البيت
وما قيل المراد من مقامه ما قام فيه وتعبد من البيت فاسد
لانه تع فسر الايات بالمقام اذ هو عطف بيان للايات وليس
في كون البيت متعبدا له ايات بل هي ظهور قدمه في صخرة
الصماء وغوصه فيها الى الكعب فان تحقق خصوص لما فرغ
من بحث العام قبل تخصيصه شرع في كيفية تخصيص
به وهو قصر العام على بعض ما تناوله عند الشافعي واما عند
الحنفية فهو القصر عليه بدليل مستقل لفظي مقارن اخترز
بقوله مستقل عن الصفة والاستثناء والشرط والغاية وبقوله
لفظي عن العقلي كقوله تع خالق كل شيء فانه مخصوص منه
كذا في بعض الشروح ويقابل ان يقول المراد من الشيء في قوله
خالق كل شيء المخلوق بقرينة اضافة الخالق اليه فلا يتناوله
فكيف يكون مخصوصا بالعقل وتخصيص الصبي والمجنون
من خطابات الشرع من هذا القبيل ومن لفظي كقوله تع
واوتيت من كل شيء وبقوله مقارن عن النسخ ويقابل
ان يقول هذا التعريف لم يتناول التخصيص في المرة الثانية لانه

اعلم ان التخصيص في اللغة تمييز بعض جملة بحكم وفي الاصطلاح قصر اللفظ على بعض الافراد به دليل مستقل مقارن اكمل الدين

ليس بمقارن فالاولى ان يجعل المقارنة شرطا له اول مرة واما
في ما بعده كذا قاله الشارح ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالمقارنة
ان لا يعرف تاخر دليل تخصيص لا ان يصدر اسماعا من النبي ع فح
يمكن ان لا يعرف تاخره بل تاخره في المرة الثانية كما لم يعرف في المرة
الاولى والعام اذا قصر على بعض افراده بغير مستقل يكون حجة
بلا شبهة اتفاقا اذا كان المخرج معلوما مسلوم او مجهول كالربوا
خص من قوله تع واحل الله البيع بقوله وحرم الربوا لان الربوا
لغة هو الفضل وبحرد الفضل ليس بحرام فقيل ورود البيان ... يكون
نظير المخصوص المجهول وبعد بيان النبي عم الربوا بالاشياء
الستة وصحة تعديلها يكون نظير المخصوص المعلوم واذا قصر
بمستقل هل يبقى حجة قطعية بعد التخصيص ام لا فالصحيح من
مذهبنا لا يبقى قطعيا في تجويز تخصيصه بخبر الواحد كما خص ع
الشيوخ والعجائز من قوله تع فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا
المشركين حيث وجدتموهم بقوله عم لا تقتلوا الشيوخ و
العجائز بعد تخصيصه بانه يستبان وهن وان احد من المشركين
استجارك فاجره لكنه لا يسقط الاحتجاج به ان بالعام بعد ما
خص كما روي ان فاطمة رضي احتجت على ابي بكر رضي في ميراثها
بعموم قوله تع يوصيكم الله في اولادكم مع ان الكافر والقاتل
خصا منه ولم ينكر احد احتجاجها من الصحابة وعدل ابو بكر في
حرمانها الى الاحتجاج بقوله عم نحن معاشر الانبياء لا نورث
ما تركناه صدقة وكانت السرقة فانها يحتج بها مع ان السرقة

ما

ما دون النصاب والسرقة من غير حرز مخصوص بالاجماع عليه
بشبه الاستثناء والنسخ يعني دليل الخصوص بشبه الاستثناء
من جهة الحكم لان كلا منهما لبيان ان المخصوص والمستثنى لم يدخل
تحت الحكم ويشبه النسخ من جهة الصيغة لان كلا منهما مستقل
بنفسه فان كان المخصوص مجهولا فجهالته يوجب جهالة الباقي
كالمستثنى المجهول فلا يبقى حجة كالمجهول قبل البيان وباعتبار
الصيغة يبقى كما كان لان المجهول لا يصلح ناسخا للمعلوم وجهالته
لا يتعدى الى النص استقلالا له فعملنا بالشبهين وقلنا يبقى
حجة ولا يكون قطعيا وان كان معلوما فباعتبار الصيغة يحتمل
التعليل لانه مستقل وعلى تقدير التعليل يصير قدر ما تناوله
العلة مخصوصا مما تناوله العام وذلك القدر مجهول فاوجب
جهالة جهالة الباقي وباعتبار الحكم لا يصلح يصح التعليل لانه شبه
بالاستثناء وهو لا يقبل التعليل لانه عدم بالعدم الاصلي اذ به
تبين ان المستثنى لم يدخل تحت حكم العام لانه دخل ثم خرج
والعدم لا يقبل التعليل لتعدية الحكم الثابت في الاصل الى
الفرع فما ليس بثابت كيف يتعدى فوقع الشك فيه ايضا
فباعتبار الصيغة واحتمال التعليل لا يبقى العام حجة ولا يكون
قطعيا فان قيل ينبغي ان يكون العام موجبا قطعيا فيما بقي كحجة
اذا كان المخصوص معلوما كما قلتم في التخصيص بالعقل قلت
بينهما فرق لان موجب العقل لا يختلف فيكون معلوما كذلك
موجب التعليل لاحتمال ان يكون العلة غير الوصف الذي

جعل علة وان قلت دليل الخصوص لما شابه الناسخ والاستثناء
وبهما لا يقبلان التعليل قد ليل الخصوص كيف يقبله قلنا المانع
في الاستثناء عدم استقلاله وفي الناسخ عدم خلوه عن معنى
المعارضة اذ لو عدل صار النسخ معارضا للنص وفي دليل الخصوص
لم يوجد المانع واحتمال التعليل قصارى اي صار دليل الخصوص
على القول الاول الذي اعتبر فيه الشبهان جميعا وهو المختار
نظير هذه المسئلة وهي اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما
بعينه وسمى ثمنه اي فصل ثمنه صح البيع ولزم العقد في الذي لا
خيار له لعدم جهالة المبيع والثمن فان قلت كان ينبغي ان يفسد
هذا البيع لانه جعل قبول العقد فيما فيه خيار شرطا فاسدا
فيما لا خيار فيه كما جعل ابو ح في البيع الحر والعبد عند تفصيل
الثمن قبول العقد في الحر شرطا فاسدا لقبوله في العبد قلنا الحر
لم يكن محلا للبيع واشتراط قبوله لم يكن من مقتضيات العقد فكان
شرطا فاسدا وفي مسئلتنا العبد الذي فيه الخيار داخل تحت
نفس العقد فكان اشتراط القبول فيه اشتراطا في المبيع فلا يمنع
صحة العقد فان قلت لم لم يجعل ابو ح كل الثمن مقابلا بالقن كما
جعل فيمن جمع بين من يصح نكاحها ومن لا يصح نكاحها كل المهر
المسمى مهر كمن يصح قلت لان العوض في البيع ينقسم على اجزاء
المعوض فلو قلنا بوجوب كل الثمن بمقابلة القن تضرر المشتري
حيث لم يرض بالتزام هذا القدر من الثمن الا بمقابلة مجموع المتروك
بخلاف النكاح فانه لا يتوزع فيه لعدم تجزية حل المحل وانما يقابل

قبول

بها باعتبار المزاحمة فاذا لم يصح نكاح احدهما لم يوجد المزاحمة فلا
يتم وجه كون المسئلة نظير دليل الخصوص ان العبد الذي فيه
الخيار داخل في العقد لا الحكم فمن حيث انه داخل يكون رد البيع
بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم
يكون رده بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان
يكون كالمخصص الذي له شبه بالناسخ وشبه بالاستثناء
فرعاية شبه النسخ يقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا
من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا
بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل
الخيار غير داخل في الحكم يقتضي فساد البيع في الصور كلها لوجود
شرط الفساد وهو جعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع فلرعاية
الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه صح البيع لشبه الناسخ
وان جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء قيد بقوله بعينه وكس
ثمنه لانه ان عدم القيدان او وجد تفصيل الثمن ولم يوجد تعيين
من فيه الخيار او بالعكس لا يصح لجهالة المبيع او الثمن في الصور
الثلث عملنا بشبه الاستثناء وفي الصورة الاولى يصير المبيع
والثمن مجهولين لانه باشتراط الخيار كانه استثنى احد العبدين من
العقد باعتبار حكمه بحصته من الثمن فيصير كانه قال بعت هذين
العبدين بالف الا احدهما بحصته من الالف وذلك باطل فكذا هذا
وفي الصورة الثانية يصير المبيع مجهولا فيصير كانه قال بعت
هذين العبدين بالالف الا احدهما بحصته وفي الثالثة يصير الثمن مجهولا

ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن يرجح جانب الصحة فيلاءم شبه النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن او كليهما يرجح جانب الفساد فيلاءم شبه الاستثناء المقتضي لعدم الصحة (حاوي)

صورة الاولى

وجهالة الثمن ابتداء تمنع صحة العقد وتصيره كانه قال بعتها
بالف الا هذا كحصته من الالف وانما اعتبر شبه الاستثناء فيها
دون شبه النسخ لانه لو اعتبر شبه النسخ فيها فعند شرط
الخيار لانه يكون كالناسخ المجهول والناسخ المجهول يسقط
بنفسه ويبطل وصحته واذا بطل شرط الخيار لزم العقد في
العبدين وهو خلاف ما قصد فان قلت جهالة الثمن طارئة
بعد التسمية وكان ينبغي ان يجوز البيع كما في بيع القن مع المدبر
قلت محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيضر الثمن مجهولا من
الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقود والحكم جميعا لانه
قابل لانقضاء القاضي ثم يخرج فيحدث جهالة الثمن وقيل انه
اي العام المخصوص يسقط الاحتجاج به اي لا يكون موجبا للحكم
اصلا بل يجب التوقف الى البيان سواء كان المخصوص معلوما
كقول الشارع اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا
كما لو قال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم هذا هو القول
الثاني وهو مذهب الكرخي وعيسى بن ابان كالاستثناء المجهول
يعني قالوا بان دليل الخصوص يشبه الاستثناء لان كل واحد
منهما اي من الاستثناء والمخصص لبيان انه لم يدخل تحت الجملة
قالوا هذا اذا كان دليل الخصوص مجهولا فحينئذ توجب جهالة
الباقي وان كان معلوما يكون معلولا كاستقلاله وكون الاصل
في النصوص التعليل فلا يدري كم فرد من افراد العام خرج
بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا ايضا فصار اي دليل الخصوص

على هذا القول كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد فانه
باطل لان الحر لم يدخل تحت الايجاب لكونه غير مال فصار
العقد واردا على العبد ابتداء بالحصة بان يقسم الالف على
قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا وهو باطل
لجهالة الثمن وقت البيع قيد بقوله بثمن واحد لانه لو فصل
الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة صح في العبد
عندهما خلافا لابي يوسف وقيل انه اي العام بعد الخصوص يبقى
كما كان قبل الخصوص من كونه قطعيا او ظنيا على اختلاف
المذهبين اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما اي من دليل
الخصوص والناسخ مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء فانه غير
مستقل بمنزلة الوصف غير قابل للتعليل ثم الدليل ان كان
مجهولا يسقط بنفسه لان المجهول لا يصلح ان يكون معارضا
للمعلوم فيبقى الحكم على ما كان قبل الخصوص وان كان معلوما
لم يكن محتملا للتعليل كما ان الناسخ ليس بمحتمل له فصار
كما اذا باع عبدين بثمن واحد ولم يسم لكل واحد ثمنا وهلك
احدهما قبل التسليم الى المشتري بطل البيع في الهالك لتعذر
التسليم وصح في الحي بحصته لان الجهالة تاتي من عارض فكان كالناسخ
لان هلاك احد العبدين بعد تمام العقد ناسخ للبيع فيه لانه
يرفعه بعد ثبوته كما ان الناسخ يرفع المنسوخ بعد ثبوته والقول
الرابع وهو مذهب ائمة الاصوليين ولم يذكر المص وهو ان
دليل الخصوص ان كان مجهولا فكما قاله الكرخي وان كان معلوما

حصلت ه

فى استثناء واستثناء لا يقبل التخصيص فكذا ما دليل الخصوص فيبقى
العام على ما كان من القطع والجواب عن كلا الفريقين ان فى اذا كرمت
اهل الاحد الشهرين واهانة الناس وليس احد الشهرين اولى
من الناس فانعمل بكليهما اولى ومن الشارح بان الاستثناء لا يقبل
التخصيص لكونه غير مستقل بخلاف المخصص والعموم اما ان يكون
بالصيغة والمعنى اى يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا او بالمعنى
لا بالصيغة اى يكون اللفظ مفردا موضوعا للجمع كرجال مثال العام
بصيغة ومعنى وكذا نساء وان لم يكن من لفظه مفرد سواء كان
جمع قلة او كثرة معرفا او منكرا هذا مختار فخر الاسلام وتبعه
المص ح الا ان العموم فى القلة من الثلثة الى العشرة وفى الكثرة
منها الى الكل فان قلت العام عندك قطعى الدلالة فيما تناوله
اذا لم يوجد المخصص والجمع المنكر كمثال كل واحد من الجموع
من الثلثة الى غير النهاية فلا يحصل الظن بالحكم فيما تناوله لانه
ليس بشامل للجميع فضلا من القطع وايضا كل عام يحتمل
التخصيص والاستثناء وهذا ليس كذلك قلت لا نم عدم تناوله
بل هو محمول على الجميع عند عدم المانع سلمنا ذلك لكن التوقف
لكونه قطعى الدلالة انما يكون فى العام الممنوع عليه وهذا عام يحتمل
فيه فلا يكون موجبه قطعيا كموجب العام الثابت بطريق
الاحاد وقد صرح الامام فخر الاسلام بان الجمع المنكر يحتمل التخصيص
الى الثلثة وكذا قال الزمخشرى فى كشافه بحيث لا يبقى الصفة انه
يجوز الاستثناء فى الجمع المنكر وعدم شمول العام بعضا وصفته

عليه صح

محمول

مفرد ولهذا يثنى ويجمع ويقال قوم ان واقوام فان قلت
لفظ الجمع يثنى ويجمع فيقال رماحان ورماحات قلت هذا
شاذ ومراده ان القوم يثنى ويجمع من غير شذوذ وهو متناول
لجميع احاده لا لكل واحد فلو قال القوم الذى دخل هذا الحصن
فله كذا فدخل واحد لم يستحق شيئا فان قلت اذا لم يتناوله
فكيف صح استثناء الواحد من القوم فى قولك جاءنى القوم الا زيدا
قلت من حيث ان مجئ الجميع لا يتصور بدون كل واحد حتى
لو كان الحكم متعلقا بالجميع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح استثناء
الواحد منه كما فى قولك رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح
ان يقال عندى عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا
اذ ليس الحكم على الاحاد بل على المجموع ومن ههنا يعلم ان القوم اذا
قلت فى الشرط من زارك فله درهم فكل من زارك يستحق العطاء
واذا قلت فى الاستفهام من فى هذه الدار فيقال زيد وعمرو وبكر
ويعد من فيها الى اخرهم واذا قلت فى الخبر اعطى من زارك
درهم يستحق كل من زاره العطية والخصوص فى بعض مواضع
الخبر كما اذا قلت زرت من اكرمنى وترتيب واحد بعينه هكذا
فسره بعض الشراح ولقائل ان يقول من قد يكون خاصا اذا
كان للشرط كما فى قوله من دخل هذا الحصن اولا فله من العقل
كذا على ما نقل من السير الكبير والاولى ان يقال احتمال العموم
والخصوص ثابت فى الجميع اما فى الخبر فظ واما فى الشرط فلما نقلنا
من المسئلة واما فى الاستفهام فلان المستفهم بقوله من فى الدار يريد

بطبوع صح

واحد والاصل فيهما العموم يعني الكثير الشايع في استعمال الاول فالعموم
ومن في ذوات من يعقل يعني وضع من لان يستعمل في
ذوات من يعقل لقوله تعالى من قنت فينبغي فله سلبه فان قلت
انه يحتمل ان يكون عاما لعموم صفته وهو العاقل انه صرف من
الاجتهاد وبعض الناس لم يكن من اهله ومع ذلك فهو
عام لعموم كما اي كما وضع ما لان يستعمل في ذوات ما لا يعقل
يعني لو قيل ما في الدار كان الجواب ان يقال شاة او فرس ولا يصح
ان يقال رجل او امرأة فان قلت اذا كانا من مخترعات من وما
كما الفيني المدعوع لهما قلت وضعتا مبهمة في ذوات من يعقل
وما لا يعقل وهذا المبهم لا وجود له في الخارج الا في ضمن خاص
او عام فاذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاء
العتق انصرف على كون من عامة فان قلت كلمة من عامة وكلمة
من في قوله من عبيدي قرينة للخصوص لانه للتبعيض فكان ينبغي
ان يعمل بهما كما عمل بهما ابو ح في قوله من شئت من عبيدك
عتقه فاعتقه وقال لا يكون له ان يعتق الكل بل يعتقهم الا واحدا
قلت كلمة من في قوله من عبيدي للبيان دون التبعيض لانه
لما اكد العموم باضافة المشية الى عام صار ذلك دليلا على
انه لم يرد بهذه الكلمة التبعيض فحمل على البيان بخلاف قوله من
شئت من عبيدك لان المشية اضيف الى خاص فلا يدل
على تأكد العموم فوجب العمل بها كذا قاله الشارح لكنه ليس
بصحيح لان قوله تع من يشاء الله يضلله عام مع ان المشية

قوله لكنه ليس بصحيح اه قد يقال
ان كلامنا فيما اذا كان في الكلام
ما يحتمل الخصوص كمن وشيئا فاذا
لم يكن فيه ما يحتمله فلا كلامنا فيه ولو
اضيفت المشية الى العام
الى الخاص اما اذا لم يكن
المشية الى العام
في تقدير

مسندة الى خاص وهو التدبير فقيل الاولى ان يقال في الفرق
ان من يحتمل التبعيض والبيان فالتبعيض متعين على التقديرين
فمن شاء من عبيدك امكن العمل بعموم من وتبعيض من
لانه لما علق عتق كل واحد بمشيته مع قطع النظر عن الغير
كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من
عبيدي لان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض
بالكلية فان قلت هذا على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة
واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد
انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد قلت
تعلق المشية بكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظ
انه تعلق المشية بالكل وتعاطيل ان يعرف البعضية التي يترتب
عليها من هي البعضية المجردة المنافية للكل لا البعضية التي
هي اعم من ان يكون في ضمن الكل او بدونه وح لا يلزم ان التبعيض
متعين وان قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة
فولدت غلاما وجارية لم يعتق لان الشرط ان يكون جميع ما
في البطن غلاما هذا متفرع على كون ما عامة فان قلت على هذا
يفهم من قوله تع فاقرؤا ما تيسر من القرآن وجوب قراءة جميع
تيسر وليس كذلك قلت بناء الامر على التيسر دل على ان
المراد ما تيسر بصفة الانفراد لانه عند الاجتماع ينقلب
متعسرا وما يجيء بمعنى من كما في قوله تع والسماء وبناها اي
ومن بناها مجازا والى انه اشار صاحب التسهيل بقوله وما

بناها

في الغالب لما لا يعقل والغلبة علامة الحقيقة ولذا من يجيء بمعنى
ما كما في قوله تع ومنهم من يمشي على بطنه وبه قال ما في صفات
من يعقل هذا بيان مواضع استعمال ما ايضا كما استعمل في
ذوات ما لا يعقل نحو ما زيد فيقال في جوابه الكريم او العالم
وكل للاحاطة على سبيل الافراد وكلمة كل اسم معناه بعض دون
بعضها يعني يراد كل واحد من افراد النكرة التي اضيفت اليها
كل كانه ليس معه نكرة فيتناول كل فرد على الاحتمال وهي تضاف
اليها اولا لانها لازمة الاضافة والمضاف اليه انما يكون اسما يعبر بها
اي اسما وهذا ان قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق يقع الافراد
وكلمة بتزوج كل امرأة ولا تقع الافعال حتى لا يقع الطلاق
في المرة الثانية على امرأة واحدة فان دخلت كلمة كل على المنكر
اوجبت عموم افراده كما قلنا وان دخلت على المعرفة اوجبت
عموم اجزائه حتى فرقوا بين قوله كل رمان مأكول وكل الرمان
مأكول بالصدق اي بصدق الاول لان جميع افراده مأكول و
الكذب اي يكذب الثاني اذ فسره بغير مأكول ولهذا قال في الجامع
الكبير لو قال انت طالق كل تطليقة يقع الثلث ولو قال كل
التطليقة يقع واحدة فاذا وصلت بما اي كل بكلمة ما اوجبت
عموم الافعال لان كلا لازم الاضافة والافعال لا يقع مضافا اليه
فبدخول ما المصدرية يصح ان يكون مضافا اليه ويكون المصدر
بمعنى الوقت كما في قولنا كلما تزوجت امرأة فهي طالق كل وقت
يقع مع التزوج فتطلق في كل التزوج ولو بعد زوج اخر

وثبت

وثبت عموم الاسماء فيه اي في كل اضافة كعموم الافعال في كل اي كما
ثبت عموم الافعال ضمنا في كل من ضرورة عموم الاسماء قصدا وكلمة
جميع وهذه من العام معنى يوجب عموم الاجتماع اي يوجب احاطة
الافراد على سبيل الاجتماع دون الانفراد حتى اذا قال جميع من
دخل هذا الحصن او لا فله من النفل كذا وفي العرف النفل عطية
ما ينفله الغازي اي يعطاه زائدا على سهمه فدخل عشرة ان لهم
نفلا واحدا بينهم جميعا اي يكونون مشتركين فيه وان دخلوا
فرادى كان النفل للاول لان جميع يحتمل ان يستعار بمعنى
الكمال لان كلا منهما للاحاطة والشمول ويحتمل بمعنى الكمال عند
تعذر العمل بحقيقته فلما استحقت الجماعة بالدخول اولا فالاول
اولى لان الجلادة فيه اعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة
والمجاز لانهم لو دخلوا معا يستحقون النفل فلما كان حقيقة الجميع
فلو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم فلما يجاز واجيب عنه
بان ليس المراد كلهما بل احدهما لان الشرط وهو الدخول
اولا لا يوجد الا في واحد او اكثر فان وجد في اكثر يعمل بحقيقة
الجميع وان وجد في واحد يعمل بمجازه وانما يلزم الجمع ان لو تصور
اجتماعهما وتعاقبا بل ان يقول امتناع الجمع انما هو بالنظر الى
الارادة دون الوقوع ليصح الحمل تارة على حقيقة الجميع واخرى
على مجازه ولا معنى للجمع في الارادة الا ان يثبت الحكم على تقدير
وقوع كل واحد وههنا كذلك فالاولى ان يقال الجمع هنا
ليس في معناه الحقيقي الغريبة المانعة من ذلك وهو ان يهذا

الكلام ذكر للتعميم على الدخول اولا وليس مستعارا
بمعنى كل حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند عدم الاجتماع
لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول
واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا
بعموم المجاز وفي كلمة كل بمعنى اذا قال كل من دخل هذا الحصن
اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة يجب لكل رجل منهم
النفل التام لانها الاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد
من الداخلين كان ليس معه غيره وهو اولى في حق من تخلف
عن الناس ولم يدخل فلو دخل عشرة فرادى كان النفل للاول
خاصة لانه الاول من كل وجه فسقطت عن كانه كل الاحاطة
لانها تحتمل الخصوص وفي كلمة من بمعنى اذا قال من دخل هذا
الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة يبطل النفل لان
الاول اسم لفرد سابق فاذا قرن من سقط عموم من لان
الاول محكم لمفرد السابق فحمل المحتمل على المحكم فلم يجب النفل
الا لواحد متقدم ولم يوجد فيبطل فان قلت في صورة كل من
دخل اعتبر من الداخلين اول بالنسبة الى من تخلف ولم يعتبر
هكذا في صورة من دخل قلت لان في قوله من دخل يمكن حمل
الاول على معناه الحقيقي وفي صورة كل من دخل لم يمكن لان لفظ
كل دخل على من فاقتضى التعدد في المضاف اليه والاول
الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة
الى المتخلف فان قلت هذا يقتضي انهم ان دخلوا فرادى يستحق

كال

كل منهم النفل لدخوله تحت عموم هذا المجاز قلت فيه
عدم المطابقة بالغير مراد في دخوله فرادى فلا يصدق الا
على الاول خاصة والنكرة في موضع النفي تعم كما صرح من بيان
العام وضعا شرع في بيانه بدليل خارجي والعموم يكون تارة
على سبيل الوجوب وذلك اذا دخل النفي عليها وتضمن
من الاستغراقية نحو لا رجل في الدار فانه نفي للجنس وتارة على
سبيل الجواز وذلك اذا لم يتضمن من الاستغراقية ويكون
لنفي الواحد من الجنس وهذا القسم تارة يعم كقوله تع لا بيع
فيه ولا خلة فيمن قرأ بالرفع فانه عام وتارة لا يعم كما في قولك
ما رايت رجلا بل رجلين والدليل عليه الاجماع على ان كلمة لا اله
الا الله كلمة التوحيد وانما صح ذلك اذا كان نفي النكرة للعموم
ووقع قوله تع قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ردا
قالت اليهود ما انزل الله على بشر من شيء ولو لم يكن هذا
الكلام مفيدا للعموم والسلب الكلي لما كان الايجاب الجزئي
ردا عليهم لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي وفي
الاثبات كقولي لان النكرة لا تدل على فرد ولم يقترن بها
ما يوجب العموم لكنها اي النكرة المثبتة مطلقة قيل المطلق
هو الدال على الماهية من غير دلالة على الوحدة والكثرة والنكرة
دالة على الوحدة فلا تكون مطلقة قلت لا فرق بين المطلق و
النكرة في اصطلاح الاصوليين وتسميتهم المطلق بالنكرة في
كتبهم يشعر بعدم الفرق بينهما وعلى تقدير الفرق يمكن ان يجاب

قوله وانما يصح ذلك اي كون كلمة لا اله الا الله
كلمة التوحيد اجماعا
رحماوي
قوله ووقع بالرفع معطوف على الاجماع
ولو قدم الاسند للاول بالاية على الاجماع
لكان انسب
رحماوي
قوله قيل المطلق هو ما دل على الماهية بقيد
الاسلم عدم نقض المطلق لقيد الوحدة للقطع
بان معنى ان تنجي بعتق رقبة واحدة ومعنى
نذر رقبة اعتاق رقبة واحدة
رحماوي

لم يرد المص بالمطلق ههنا ما هو المصطلح اذ لو اراده لقال لكنها
مطلقة لان الفاء لا تدخل على المطلق المصطلح لانه صار نفيا
فخرج عن الوصفية بل اراد من المطلقة ما يرادف النكرة وهو
الدال على فرد غير معين وعند الشافعي رح ونقابل ان يقول
نقل عن الشافعي في اصول الامر انكر ان انه مشتمل على المصدر
وهو النكرة في موضع الاثبات وهي توجب الخصوص على اصل
العموم ونقلوا عنه ههنا انها توجب العموم فان صح النقلان
تناقضا والاكذب احديهما تمسك بقوله تعالى انما قولنا لشيء
اذا اردناه فان الشيء مثبت شامل لجميع الاشياء لكون
قدرة الله تع جميعها هو انه ان في قوة النفي والاثبات معناه
ليس قولنا لشيء اذا اردنا ايجاده الا قولنا كن وما قاله بعض
الشارحين من ان الشافعي رح المطلق عاما على اصطلاح المتكلمين
وظن علماءنا انه اراده باصطلاح الاصوليين وشنعوا عليه
فلا يخلو عن ضعف حتى قال بعدم الرقبة المذكورة في الظهار اي
الى في كفارة الظهار في قوله تع فتحرير رقبة خصت منها الرقبة
والمجنونة والعمياء والمدبرة بالاجماع ولولا انها عامة لما خصت
فتخص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل فلنا ان اردت من
العموم انها صالحة على سبيل البدل فلا نزاع فيه وان اردت
التناول على سبيل الاجتماع فممنوع اذ لو كان كذلك
لزم ان لا يخرج عن العهدة الا باعتاق كل الرقاب واما عدم
جواز الرقبة وكونها ليس باعتبار التخصيص بل باعتبار ان

ولقائل ان يقول نقل عن الشافعي اه قلت النقلان
صحيح عنه ويمكن التوفيق بان قوله هنا قول
حوالي في الحكم وهناك تحقيقا وهناك الزاما
فيكون قوله هنا ان يكون مذهبا للمعلل
والالزامي لا يلزم ان يكون مذهبا للمسائل
بل يكفي فيه ان يكون منافيا لمذهب المعلل رحاوي
وان كان

وجه الضعف ان الشافعي رحمة الله عليه
ليس من شانه ان يخلط اصطلاحا
باصطلاح وعلم المنطق كان فيه زمنه
لم يتداول بين الناس وليس عند المناطقة
ما يسمى عاما ويطلقون لفظ العام
عليه بل انما عندهم الكلي والجنس
رحاوي

الرقبة

الرقبة اسم للتبعيض كما خلفها الدرع كذا في الصحاح فلم يتناول الرقبة
واما عدم جواز المدبرة فلان الملك فيها ناقص اعترض على
مذهبنا الامام الغزالي بان اسم الرقبة يطلق على المعيبة اطلاقه
على السالمة ولو كان اسم الرقبة للمعيبة مجازا لكان تسميتها آدميا
مجازا وبانهم اجزوا مقطوع اليد في التكفير ولم يجزوا الاخرس و
كيف يرجوا الخلاص من هذا الخبط ذو فهم الى هنا كلامه ولكن
الاجاب عنه بانه ليس مرادهم من ذلك انها حقيقة في الكامل
مجاز في الناقص بل هي حقيقة فيهما الا ان تناوله الكامل متفق
عليه من جهة ان المطلق ينصرف الى الكامل مجاز وعن الثاني
ان فائت جنس المنفعة وهو البطش معدوم من كل وجه
فلا يتناوله المطلق ومقطوع اليد ليس بفائت جنس المنفعة
لوجود احدها حتى لو قطعت الايجوز كلاف الاخرس فانه
فائت جنس المنفعة وهو التكلم فلا يندرج تحت المطلق واذا
وصفت النكرة في موضع الاثبات بصفة عامة تع فان قلت
مقتضى الوصف التخصيص والتقييد سواء كان في النفي او الاثبات
فان قولك رايت رجلا عالما اخص من رايت رجلا فكيف تعمم
بالصفة قلت المراد العموم في الجملة وذلك لا ينافي الخصوص
بوجه ما فالنكرة الموصوفة خاصة بالنسبة الى المطلق الذي لا
يكون فيه ذلك القيد عامة في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد
وعدم الصفة صحة اتصاف كل فرد من افراد نوع الموصوف
به من غير ان يختص بواحد وان قلت لم جعل الموصوف عاما

لطبع فتح الباء الدرع الذي
يستظل من الشمس بالعصا
مطلع

قوله وعن الثاني اي الاعتراض الثاني وهو قوله
وبانهم اجازوا مقطوع اليد الى اخره وكان
المناسب ان يقول اولا ثم يمكن ان يجاب
عن الاول ثم الرقبة حقيقة في السليمة
قد يقال انهم فلتهم ذلك الاجزاء بكلا واحدة
والمعيبة ومقتضى المعيبة بما ذكرتم من التعليل
منها فاضراجهم المعيبة بما ذكرتم من التعليل
نيا في ذلك لانه تقييد النص بالمعنى وهو
لا يجوز
رحاوي

عموم الصفة ولم يجعل الصفة خاصة بخصوص الموصوف وكان
هذا اولى لان الموصوف اصل والصفة تابعة قلت الموصوف
خاص لكنه قابل للعموم بقرينة وهو كمال ذاته والصفة محكمة في
كونها عامة محل الاحتمال على المحكم اولى ذكر في شرح المغني للهندي
ان عموم النكرة الموصوفة بصفة عامة على سبيل البدل دون
الشمول الى هنا كلامه وفيه نظر لان العموم على سبيل البدل
للنكرة حاصل قبل الاتصاف بها فلو كانت بعده كذلك لكان
الوصف لغوا ولكنه عام بالاتفاق كقوله والله لا اكلم احدا الا
رجلا كوفيا فان له ان يتكلم بجميع رجال الكوفة ولو قال الا رجلا
بدون الصفة فله ان يتكلم بواحد سواء كان من الكوفية او غيرها
حتى لو تكلم باثنين بحنث والله لا اقرب بكما الا يوما اقرب بكما فيه
فانه لم يضر بكما لان المستثنى يوم وقع فيه القربان فيمكنه القربان
في كل يوم ولو قال الا يوما بدون الصفة يضر موليا بعد القربان
مرة واحدة بعد مضي خمس من ذلك اليوم قبل الصفة
تكونها عامة لانها لو كانت خاصة كما اذا قال والله لا اضرب الا
رجلا ولدي لا نعم اتكم ان هذا الاصل اكثر الوقوع بحسب
اقتضاء المقام والا فالنكرة قد يعم بدون الصفة كما في قوله تعالى
خير من كسيرة وقد تخص بالصفة كما قال والله لا تزوجن
امرأة كوفية بتزوج امرأة واحدة ومثل قولك نعت رجلا
عالما قبل هذا الحكم يختص بالاستثناء من النفي وبكلمة اي دون
ما عداهما ووجه عمومها بالعموم وصفها ان النكرة اذا كانت موصوفة

قوله وفيه نظر اه والجواب عنه انا لا نسلم ان
النكرة قبل الوصف عامة بل هي خاصة لانها
موضوعة لفرد من افراد الجنس وعمومها
بالدليل الموجب لذلك واختلفوا في
عمومها اذا اتصل بها دليل العموم فقيل
شمولي وقيل بدلي فلا يطلق عليهما
لفظ العام الا مجازا على انه ذكر قبيل انها
خاصة وعموم الصفة صفة اتصاف كل فرد
من افراد الموصوف بها فيعم الموصوف
ضرورة عموم الصفة رحاوي

قوله لان المستثنى يوم وقع فيه القربان فيمكنه
القربان في كل يوم من غير شيء يلزمه فلا
يتحقق معنى الايلاء فلا يصدق عليه اسم
المولي لان المولي هو الذي لا يمكنه
القربان الا بشيء يلزمه وهو يشق
رحاوي
عليه

فما يستثناء

قوله اراد من النكرة هنا ما
يقابل المعرفة وقد اضيف الى
النكرة وقد يجاب بانها اضيفت الى
المعرفة وجاء بالتنوين على الابهام
وعبر عن التنوين بالاضافة
فان قال انها نعرف بالاضافة
قلنا انما اراد بذلك
المعرفة فانما اراد بذلك
وعبر بالنكرة دون المعرفة
لان معناها الوحدة
رحاوي

فما يستثناء يكون بصفة النوع واذا كانت نعتا موصوفة فما يستثناء
نعتا واحدا واحدا اي ولكون النكرة تعم بالصفة العامة قال
عالما اتيا اذا قال اي عبدي ضربك فهو حر فلقيه معا او متفرقا
الم يعتقوه عليه وان قال اي عبدي ضربه فهو حر وضرب المخاطب
الجميع متفرقين عتق الاول لعدم المزاحم او دفعة عتق واحد منهم
وخير المولى في تعيينه المراد من النكرة هنا ما فيه ابهام اعم من النكرة
الصناعية ومن المعرفة الغير المعينة كقولهم المرأة التي اتزوجها طالق
وجه الفرق ان اي وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع
عن الوصف لان الوصف انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي
تناولها اي وهذا الفرق مشكل لانه ان اريد بالوصف النعت
النحوي فلا نعت في الصورتين لان الجملة صلة او فعل شرط لا تنافي
النعاة ان اي هنا موصولة او شرطية وان اريد به الوصف من جهة
المعنى فهي موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى بالضاربية
وصفت في الثانية بالمضروبية له والقول بان الاول وصف والثاني
قطع عن الوصف كما لا يرى ان يوما فيما اذا قال والله لا اقرب بكما
الا يوما اقرب بكما فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم
دون يوم اجاب عنه صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب
فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف بشخصين والمفعول
فضلة يثبت ضرورة فيقدر بقدرها فلا يظهر اثره بالتعميم بخلاف
المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين
الفعل والزمان من التلازم ولقائل ان يقول الضرب صفة اضافية

قوله اجاب عنه صاحب الكشف اه قال بعض
الشراح في هذا الجواب بحث فان القربان
في الحقيقة فعل الواطئ ومتصل به كالضارب
وكما ان المفعول به فضلة وكذا المفعول فيه
وكما ان الفعل يتعلق بالزمان فكذلك
لا بد له من محل يقع عليه فلم قلتم بعموم
اليوم دون عموم الصفة المضروبية
على ان الضرب نسبة بين الضارب والمضروب
لا يتصور بدونهما فلا تعلق بهما فيجوز
كونه وصفا لهما لكنهما جهة التعلق
مختلفة فلا يلزم قيام صفة بموصوفين
رحاوي

لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار وصف له وتعلق بالمفعول
وبهذا الاعتبار وصف له ولا امتناع في قيام الاضافات بالمضافين
والمتعدي يحتاج الى المفعول به في العقل والوجود والى المفعول فيه
في الوجود واتصاله بالاول اشد والفاعل ايضا ضروري فينبغي
ان لا يظهر اثره في العموم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكدها
ويمكن ان يقال في الفرق ان ثبوت هذا العموم ليس بوضعي بل
مستفاد من خارج وفي الصورة الاولى لما علق متعلق
كل احد على ضربه توقف الداعي لان الطبيعة مجبولة على الخلاص عن
المرهبة واعتبر العموم وفي الصورة الثانية لما علق العتق بضرب
المخاطب وسيان فلا يسعى في اذهاب مال الغير على العموم بل
يبقى واحدا لحاجته الاصلية الى ذلك وسيان مجبول على
الامساك لان اصله التراب وفيه يبس وقبض لم يتوفر والله
اعلم ولذا اي كالوصف العام في افادة العموم اذا دخلت لام
المعرفة فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد او جنس الجمع اي عموم
الجنس وهو مختار صاحب التقويم ومحل اللام فيحتمل الكل والادنى
بطريق الحقيقة لوجود الحقيقة فيهما لكن عند الاطلاق ينصرف
الى الادنى لتيقنه ويحتمل الكل بدليل فاذا حلف لا يتزوج
النساء حنث بتزوج امرأة اعترض عليه بانه يلزم ان لا يصح
الاستثناء من الرجال والالزام منتف اجماعا وبان كلام في قوله
تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون يلزم ان يكون بيان تغيير لاحد
المحتملين وقد اختلف الائمة الذاهبين وبان التعريف باللام ان

رحاوي

قوله لا يصح ان الاستثناء من الرجال والالزام منتف اجماعا وبان كلام في قوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون يلزم ان يكون بيان تغيير لاحد المحتملين وقد اختلف الائمة الذاهبين وبان التعريف باللام ان

رحاوي

فرق يمكن ان يقال في الفرق اه هذا فرق في الجملة وليس بقوي على ما الاخص
ويمكن هنا فرق اخر قريب بعض الشراح وحاصله ان اتفاق الواحد
منكر في الصورة الاولى ان يعتق واحد يلزم بطلان الكلام
بالكلية فينبغي ان يعتق الكل ومعنى الوحدة باق في حق كل
معلق بنفسه مع قطع النظر عن الغير وهو بهذا الاعتبار واحد
منفرد عن الغير وفي الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار
المخاطب في تعيينه فيحصل الاولوية وثبت الواحد من غير عموم

رحاوي

اللام دال اوله

صيرورة ناطوع او على ان البعض مراد كما في قوله لا اتزوج النساء
لان الحال تدل على ان تزوج نساء العالم غير ممكن فينصرف الى
الافضل المتيقن حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت اللام على الجمع
عملا بالدليلين يعني لو بقي الجمع على جمعيته يبطل معنى التعريف بالكلية
اذ لا عهد في افراد الجموع ليحمل اللام عليه ولا يمكن حمله
على تعريف الماهية لان الجمع وضع للافراد لا لماهية فيحمل على الجنس
مجازا لان اللام للتعريف والمحلى بلام الجنس نكرة في المعنى كقوله
تع يمثل الحمار يحمل اسفارا فاذا حمل على الجنس لم يبطل معنى

قوله قال الشيخ عبد العزيز اه قال القول بان الجمع المعرف باللام
للاستغراق ولا ينصرف الى الاعلى الا بدليل مخالف للاجماع لان
اهل العلم اجمعوا على ان اللام في الحمد لله للاستغراق ثم قال
وبالجملة لم يتضح لي كلام شيخ الاسلام رحمه الله فلذلك اختصرت
قوله الشيخ ما قاله وفيه نظر لان دعواه ان ما ذكره شيخ الاسلام
مخالف للاجماع ممنوع وكيف يصح دعوى الاجماع مع مخالفة بعض
العلماء من اهل اللغة والاصول والفقه وشيخ الاسلام لا يكون مخالفا
عند قيام الدليل فلو ورد دليل ما ذكره للزم الاستغراق في جميع المواضع
التي يكون من المعهود
قوله فالمراد الى العهد
الاستغراق فيما ذكره ولا يلزم منه ارادة الاستغراق في جميع المواضع
التي يكون من المعهود هناك وذلك بحسب ما اختاره
قوله فالمراد الى الجنس اذا لم يكن ما ذكره المعهود وبين ما اختاره
منافاة بين ما ذكره المعهود وبين ما اختاره
قوله فلا منافاة بين الاستغراق والجنس
رحاوي

المعرفة فيحتمل التعريف بمعنى العهد او ثبت العموم اي عموم
الجنس وهو مختار صاحب التقويم ومحض الاسلام فيحتمل الكل والادنى
بطريق الحقيقة لوجود الحقيقة فيهما لكن عند الاطلاق ينصرف
الى الادنى لتيقنه ويحتمل الكل بدليل فاذا حلف لا يتزوج
النساء حنث بتزوج امرأة اعترض عليه بانه يلزم ان لا يصح
الاستثناء من الرجال واللازم منتف اجماعا وبان كلام في قوله
تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون يلزم ان يكون بيان تقرير لاحد
المحتملين وقد اختلف الائمة الذين كتبوا في المعرف باللام ان

قوله يلزم ان لا يصح الاستثناء او لتيقنه يصح
ويمكن ان يجاب عنه بان القائل
بعموم المجاز عند الاطلاق الى الواحد يقول
لعموم تحت الاستثناء فدعوى الاجماع ممنوعة
ولئن سلمنا ولكن لا يلزم صحة الاستثناء اضمار
التعدد بل الاستثناء يكون حقيقة ولبيانا على ان
المراد الكل
رحاوي

ويمكن ان يقال بان اجتماع
الكل تحت هيئة الاستثناء لانه معيار
عليهم وهو الاستثناء
العموم وكذا قوله تع الملائكة تدل
على ان المراد الكل فيكون بكلهم
تاكيد
رحاوي

كان عاما ينبغي ان يتناول الكل عند الاطلاق لكنه لا يتناوله كما هو
موجب سائر الفاظ العموم وان لم يكن عاما لا يصلح حجة من دلائل
العموم قال الشيخ عبد العزيز لم يتضح لي سر هذه المسئلة واختار
قول الجمهور الاصوليين وغالب اهل اللغة وهو انها تفيد عموم الاستغراق
سواء كانت داخلة على المفرد او الجمع لان اللفظ الذي يدخل عليه
اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة
اولى من حمله على تعريف الجنس والفائدة الجديدة اما تعريف
العهد او الاستغراق او الجنس فتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه
اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك
اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن واذا لم يحتمل
العهد فالاستغراق متعين ولهذا حمل اللام في قوله تع والسارق
والسارقة وقوله تع ان الانسان لفي خسر على الاستغراق بالاجماع
الا ان يدل القرينة على ان اللام لنفس الماهية كما في قولنا الانسان
حيوان ناطق او على ان البعض مراد كما في قوله لا اتزوج النساء
لان الحال تدل على ان تزوج نساء العالم غير ممكن فينصرف الى
الاقل المتيقن حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت اللام على الجمع
عملا بالدليلين يعني لو بقي الجمع على جمعيته يبطل معنى التعريف بالكلية
اذ لا شهد في اقسام الجموع لمجيء اللام عليه ولا يمكن حمله
على تعريف الماهية لان الجمع وضع للاقل دلالة لماهيته فيحمل على الجنس
مجازا لان اللام للتعريف والمحلى بلام الجنس نكرة في المعنى كقوله
تع كمثل الحمار يحمل اسفارا فاذا حمل على الجنس لم يبطل معنى

(هو شيخ الشارح الشيخ عبد العزيز)

قوله لا يتزوج النساء اه ورد بان ذلك لو كان
باعتبار تعذر صرفها الى الكل لما وقع واحدة فيحنث قال
لا امرأة انت طالق لامكان صرفه الى الكل
فالملازم باطل فالملزوم مثله
رحاوي

قوله بان الملازمة ممنوعة لجمعية اذ لا اصل لهذا المنافي لذلك
الجمع ع الجمع ع الجمع ع الجمع ع الجمع
وان اعتبر السبيل الخلص فيه
بانه لما اختلفا ما جعلا لفاحرف
العهد اصلا واذا اجتمعا بعضا
كما حرف العهد معنى الا يبقى
بعض الجنس الذي هو الافراد
الافراد فيكون معنى بطل
فيه رأي ايضا لجعلنا
عبارة عن الجنس
مجازا اقاصد
رحاوي

الجمع بالكلية اذ في الجنس معنى الجمع من وجه وان لم يكن مقصودا
لان كل جنس له افراد خارجا ووجودا وكان اعتبار الجنس
اولى لان فيه جمعا بين المعنيين فيجب ان يتزوج امرأة اذا
خلف لا يتزوج النساء فان قلت لم لم يحمل اللام للاستغراق
الجمع قلت لو حمل عليه لكان اقل افراده ثلثا ولا يتناول
الواحد والاثنين وليس كذلك لان عموم الحال في قوله تع لا يحل
لك النساء لا يختص بالجمع بل يتناول الواحد فعلم ان عمومه
عموم الجنس والنكرة اذا اعيدت ما ذكر النكرة وافادتها العموم
اردفه بما يستفرس ان النكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية
عين الاولى كقوله تع انا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون
الرسول واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها
لو انصرفت الى الاولى لتعينت نوع تعين فلا يبقى نكرة والغرض
خلافه كاليسرين في قوله تع فان مع العسر يسرا ان مع العسر
يسرا والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى
كالعسرين فيه وهو معنى قول ابن عباس رض لن يغلب عسر
بيسرين قال فخر الاسلام في جعل الاية من هذا القبيل نظر لانها
لا تحتمل هذا المعنى كما لا يحتمل قولنا ان مع الفارس رجلا ان
مع الفارس رجلا ان يكون معه رجل اهل هذا من باب التاكيد
فان قلت اذا حمل على التاكيد فما وجه قول ابن عباس رض قلت
كانه قصد باليسرين ما في قوله يسرا من معنى التفخيم فيتناول
بيسر الدارين وذلك يسران في الجنة واذا اعيدت نكرة

كانت

كانت الثانية غير الاولى لما ذكرنا انها لو كانت عين الاولى لتعينت
نوع تعين فلا تبقى نكرة والفرض خلافه اعلم ان هذا هو الاصل
عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة نكرة
مع عدم المغايرة كقوله تع وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله
وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تع وهذا كتاب انزلناه
اليك الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من
قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تع وهو الذي
انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب و
قد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تع انما الله اله واحد
وما ينتهي اليه الخصوص اي المقدار الذي يصح انتهاء التخصيص
اليه نوعان احدهما الواحد فيما هو فرد بصيغته اي ذلك في العام
الذي يطلق على الواحد وما فوقه كالطائفة ومن وما ويعم الجنس
المعرف باللام او ما يلحق به اي فيما هو ملحق بالعام الذي صيغته
فرد كالمرأة والنساء والرجال وغيرهما من الجموع المعرفة باللام
الملحقة بالجنس المعرف والثلثة ان النوع الثاني الثلثة في كان
جمعا اي ذلك في العام الذي يكون جمعا صيغة ومعنى كرجال وعبيد او
معنى لا صيغة كقوم ورهط فانه يجوز تخصيصه الى ان يبقى الثلثة
لان ادنى الجمع ثلثة باجماع اهل اللغة لانهم اجمعوا على ان الالفاظ
ثلثة اقسام واحد وتثنية وجمع ولكل واحد صيغة على حدة و
قال بعض اصحاب الشافعي ومالك رح اقل الجمع اثنان كقوله
تع ان تتوبا فقد صغت قلوبكما اجابوا ان يقال المراد طائفتان فصاعدا

قوله وما ينتهي الخصوص اه والمختار التفصيل
عند المصنف وهو ان العام ان كان جمعا مثل
رجال ونساء او معنى فقط كرهط وقوم يجوز
تخصيصه الى الثلثة لانها اقل الجمع فالتخصيص
الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة
فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل او في
معناه كالنساء والرجال وغيرهما من الجموع
الملحقة بعنها معنى الجمعية بدخول لام
الجنس عليها كما تقدم تقديره يجوز تخصيصه
الى الواحد لانه لا يحتاج بذلك عن الدلالة
على الفرد على ما هو الاصل في وضع المفرد
رحمه الله

وقوله دم الانسان فما فوقها جماعة محمول على الوارث بهذا
جواب عن تمسكهم بهذا الحديث لان الثنتين اثنتين كالثلاث
ثبت بهذا الحكم بقوله تع فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان وثبت
بدليل قوله تع فان كن نساء فوق اثنتين الاية ان ليس فوق
الاثنتين اكثر من الثلثين فعرفنا ان للاثنتين حكم الجمع في الاخوات
ولما كان للاثنتين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة مجاورة فلان
يكون للبنتين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة جزئية كان اولى
والوصايا كما اذا اوصى ثوبا على اخوة زيد وكان له اخوان فهو
لهما بالاجماع لان الارث فرض والوصية نافلة وهما بعد الموت
فكانت الوصية تبعا للارث كما ان النوافل تبع للفرائض او على سنة
تقدم الامام لان الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلث
لاص الفضيلة للجماعة وانما حمل على ما ذكر لانه دم مبعوث
لتعلم الاحكام لا لبيان اللغات والتقدم سنة كون المصلين
جماعة كسنة كون المقتدين جماعة كالف الجمعة شرطنا الصحة
اذا ائما ثالثة سوى الامام بدليل قوله تع فاسعوا الى ذكر الله فالمراد
من الذكر وهو الخطيب وثالثه سواه بقوله فاسعوا واما المشترك
اي المشترك فيه لان المفهومات مشتركة والصيغة مشترك فيها
فما يتناول افرادا اراد منها فردين فصاعدا لتناول الفرادفانه
مشترك بين المعنيين مختلفة الحدود احترز بها عن العام
على سبيل البدل احترز به عن الشائع فانه يتناول افرادا
مختلفة الحقيقة لكن على سبيل الشمول من حيث انها مشتركة

حيث م

مطلب المشترك

في معنى التسمية وهو الثابت في الخارج وله اعتباران اعتبار من حيث
الموجودية واعتبار من حيث اختلاف الافراد فبالاعتبار الاول
مشترك معنوي وهو مختار فخر الاسلام وبالاعتبار الثاني مشترك
لفظي كالقرء وهو مختار صاحب التقويم وكذا اللون والحيوان
فعلى هذا يلزم ان يكون المراد من قوله في العام متفقة الحدود واحد
الامرين اما ان يتناول اللفظ افرادا باعتبار معنى وتلك الافراد
متفقة الحقائق او يتناول افرادا باعتبار معنى ولكن الافراد مختلفة
الحقائق كالقرء بضم القاف وفتحها المدة فيه الحيض والطهر وكذا
التوقف فيه اي في المشترك من غير اعتقاد حكم معلوم حتى يقدم
دليل يرجح احدهما بشرط التامل ليترجح بعض وجوه الاحتمال
اي بالمشترك كما تامل علماؤنا في لفظ القرء فوجدوا الاحتمال
كما يقال قرأت الشيء اي جمعته ويقال الانتقال ايضا كما يقال
قرأ النجم اذا انتقل وكلاهما موجودان في الحيض لانه هو الدم المجتمع في
الرحم وينتقل من الطهر الى الحيض لانه هو الاصل والحيض عارض
كذا قاله الشراح ولقائل ان يقول هذا ليس لان انما يستقيم اذا
كان القرء بمعنى المفعول اما اذا كان بمعنى الفاعل اي الجامع كالامر
على العكس لان زمان الطهر هو الجامع الدم فكان الطهر احق به وكذا
الانتقال كما يكون من الطهر الى الحيض يكون من الحيض الى الطهر
لا يقال الطهر اول المنتقل عنه فكان اولى بهذا الاسم لان المراد
من الطهر الطهر الشرعي وهو لا يكون اول المنتقل عنه لتوقفه على
الحيض فان قلت اذا تبع الرجحان من حيث اصل التركيب لا

يكون مشتركا لان المشترك ما لا يكون رجحان لاحد معنييه على الآخر
لغة قلت القرء بهذا اسم جامد ليس بمصدر ولا صفة لانه اسم
للدم او الطهر واعتبار كونه في الاصل مصدرا ومشتقا لا في اي معنى
انما يكون بالتأمل وهو لا يمنع كون المشترك متساوي الدلالة و
الاولى ان يستدل على كون القرء للحيض بقوله تع واللائي يئسن من
المحيض لانه تعالى عند ذكر الخلف لليأس من الحيض دون الطهر
فعلم ان المراد في الاصل هو الحيض ولا عموم له اي للمشترك عندنا
يعني لا يستعمل المشترك في اكثر من معنى واحد وقال الشافعي
يجوز ان يراد من المشترك كلا معنييه حقيقة اذا صح الجمع بينهما
عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما الا بقرينة فالعام عنده
فيما لم يقترن بالحقيقة وفيما يختلف الحقيقة ويحمل المشترك
ارادة كل واحد من معنييه على ان يكون مرادا وسنا طالحكم و
اما ارادة كليهما معا فغير جائز اتفاقا والفرق بينهما ان في اعتبار
المعنيين يعتبر كل واحد من معنييه جزء المعنى وفي عدم اعتبارنا
يعتبر كل واحد كانه هو المعنى بتمامه مثاله قوله تع فجزاء مثل ما
قتل من النعم فان المثل مشترك بين المثل صورة وبين المثل
معنى وهو المماثلة فرجح محمد وان الشافعي المثل صورة لانه ابعد عن
المخالفة التي هي ضد المماثلة وابو حنيفة وابو يوسف رجحا المثل معنى
لانه مراد حتما لا مثل له صورة بالاجماع فلو اريد المثل صورة يلزم
تعميم المشترك وهذا انما يلزم محمدا لان الشافعي يلتزمه متمسكا
بقوله تع ان الله وملائكته يصلون على النبي والصلوة من الله الرحمة

ومن

ومن الملائكة الاستغفار فتعين ارادة المعنيين جوابه منع كون
الصلوة مشتركة بين الرحمة والاستغفار لانه لم يثبت عن اهل اللغة
بل حقيقة في الدعاء وبها لم يمكن ان يحمل على الدعاء مجاز على العناية
بشأن الغير عدم اظهار الشرف مجازا اطلاق الملزوم على اللازم اذ
الاستغفار والرحمة يستلزم الاعتناء وما قاله قوام الدين الاتقاني
في شرح المنار بان تقدير الاية ان الله يصلي وملائكته يصلون فلما
عم المشترك فاسد لانه حذف بل دليل اذ يصلون لا يصلح ان
يكون دليلا على يصلي لانه ليس معنى يصلون ولهذا لا يقال زيد وعمرو
يضرب على معنى زيد يضرب وعمرو يضرب اذا كان المراد من احدهما
الضرب في الارض اي السفر ومن الآخر استعمال الة الضرب قلنا
ان المشترك اما ان يستعمل في المجموع بطريق الحقيقة او بطريق المجاز
والاول غير جائز لانه غير موضوع للمجموع باتفاق ائمة اللغة وكذا
الثاني اذ لا علاقة بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين قال صاحب
التنقيح لانه يلزم ان يكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي وهو كل
واحد منهما والمعنى المجازي وهو المجموع فان قلت معنى عموم
المشترك ان كل واحد من المعنيين مراد وهو موضوع له لا انه جزء من
المجموع فلا مجاز فيه قلت الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث
لا يراد به غيره عند الاستعمال فاعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب
ارادته خاصة واعتبار وضعه للآخر يوجب ارادته خاصة
فيلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهو باطل فلا بد
ان يكون بين المعنيين علاقة ويراد احدهما على انه نفس الموضوع له

ومن جوز ذلك مجازا لا حقيقة قال
لا يسبق المجموع الى فهمهم الفهم
عند اطلاق المشترك بل يسبق
احد مفهوميه على سبيل البدل
فيكون حقيقة في احدهما فلو
اطلق عليهما كان مجازا لكونه
مستعملا في غير ما وضع له
لعلاقة وهو الكلية
والجزئية صح

للمجموع صح

والاصل فيما بينا ان يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وتقابل
ان يقول الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عند القائلين بعموم
المشترك فلا يكون حجة عليهم ويقول كل واحد من المعنيين
موضوع له من غير اشتراط انفراده او اجتماع باستعمال تارة في هذا
من غير استعمال في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل
في الحالين نفس الموضوع له فيكون حقيقة ويقول معنى تخصيص
اللفظ بالمعنى جعل اللفظ منفردا لذلك من بين الالفاظ كما يقال
اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة فلا يوجب ان لا يراد باللفظ
الا هذا المعنى واما الماؤل فما ترجح من المشترك بعض وجوهه
حتى يتناول الخبر بغالب الرأي احترز به عن المفسر فانه
المشترك اذا ترجح بعض وجوهه بدليل قطعي يسمى مفسرا لا ماؤلا
اعترض عليه بان تقييد حد الماؤل بقوله من المشترك وبقوله
بغالب الرأي ليس بصحيح لانه ليس بلازم للماؤل لوجوده
بدونهما فان الخفي والمشكل والمجمل اذا زال الخفاء عنها بدليل
قطعي كخبر الواحد والقياس يسمى ماؤلا وكذا الظاهر والنص اذا
حملا على بعض وجوههما بخبر ان ماؤلين بلا خلاف مع ان العبارتين
متغايران واجيب عنه بان المراد من المشترك اللغوي وهو
ما يفيد خفاء ومن قوله بغالب الرأي ما يوجب الظن اعم من
ان يكون رأيا او خبر الواحد فح يدخل جميع اقسامه فيه وقابل
ان يقول المراد من المشترك الاصطلاحي لان المعرفة اذا اطلقت
كانت الثانية عين الاولى فيكون التعريف لنوع من الماؤل ثم

المشترك

المشترك لا المطلق الماؤل لانه بيان اقسام النظم صيغة ونحوه
وما عدا الماؤل من المشترك ليس منها لانه بتغيير دلالة الوضعية
بالتأويل فان قوله عم المسح اعضاء بتوضأ لكمال صلوته يدل
بالوضع على وجوب الوضوء لكمال صلوته وبالتأويل والحال على
الوقت تغير تلك الدلالة فلا يكون بعد التأويل من اقسام
النظم بخلاف الماؤل من المشترك فان القرينة بعد ان يرجح
ارادة تخصيص منه يكون دالا على تخصيص بالوضع كما كان قبله
قلت في الماؤل تبين المراد بالرأي فكيف يدخل في اقسام النظم
قلت اثر الرأي في اظهار المراد من المشترك فيكون وبعد
ذلك يضاف الحكم الى النص المشترك لا الى الرأي اقسام ان
ترجيح بعض وجوه المشترك قد يكون بالتأمل في صيغته
كالقرء وجدناه دالا على من قطع تحملناه على الحيض وقد يكون
بالنظر الى سياقه فانا اذا نظرنا الى لفظة ثلثة فوجدناه دالا على
عدد معلوم حملناه على الحيض لئلا ينتقض عنها ما قررناه فيما
سبق وقد يكون بالنظر الى سياقه وهو اعرض الكلام كقوله تع احللنا
دار المقامة من فضله وقوله تع احل لكم ليلة الصيام الرفث و
الاول من الحلول بدليل دار المقامة والثاني من الحل بدليل الرفث
فان قلت في الماؤل لا بد من اعتبار شيء آخر غير الوضع والنظم
ما يكون دلالة على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر آخر قلت لا لم
فان وجوه النظم اي ظن قد اعم من ان يكون باعتباره في نفسه
او بالنظر الى غيره وحكمه العمل به اي حكم الماؤل وجوب العمل به

على احتمال الغلط والسهو كمن وجد ماء فغلب على ظنه طهارته
يلزمه التوضي به على احتمال الغلط حتى لو تبين بعد ذلك بحالته
لم يلزمه اعادة الصلوة لان التاويل ان ثبت بالرأي فلا حظ له
في اصابة الحق حقيقة وان ثبت بخبر الواحد فيكون الثابت به
ظنيا لا قطعيا واما الظاهر فالكلام وفيه اشارة الى ان
الظ من اقسام النظم لكنه متعلق بالمركبات ظهر المراد به اي
بالكلام اراد بالظهور الظهور اللغوي وهو الوضوح ليلا يلزم
تعريف الشيء بنفسه على ان الظ علم فلا يكون المعنى ملتفتا اليه
للسامع اذا كان من اهل اللسان بصيغته اي بسماعها احترز به
عن الخفي والمشكل فان ظهور المراد منهما بعد السماع موقوف
على الطلب والتامل وعن النص ايضا فان الظهور فيه بمعنى
في المتكلم لا بنفس الصيغة كقوله تع واحل الله البيع وحرم
الربوا فهو ظ في الاحلال والتحريم فان قلت كان ينبغي ان
يقول ويكون محتملا للتاويل والتخصيص حتى خرج منه المحكم
قلت لم يذكره اكتفاء بذكره في تعريف المحكم وحكمه وجوب
العمل بالذي ظهر منه على سبيل الظن عند بعض لانه يحتمل
المجاز وعلى سبيل القطع عند عامة المتاخرين اذ لا اعتبار
لاحتمال غير ناشئ من دليل حتى يصح اثبات الحدود والكفارات
بالظاهر واما النص فما ازداد اي كلام ازداد وضوحا على الظ
بمعنى يلزم منه معنى لم يلزم من الظ بقرينة في المتكلم اي بان يكون المعنى
المزيد شرعيا من المتكلم والكلام مسوق له بقرينة لا بنفس الصيغة

وضعا صح

يعني لا يكون في اللفظ ما يدل عليه لفظا مثاله قوله تع فانكحوا
ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فهم منه معنى ما صح
النكاح وبيان العدد والكلام سيق لمعنى الثاني يدل عليه سياق
الاية وهو قوله تع وان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة فالاية ظاهر
في الاباحة نص في العدد اعلم ان الشارح ذكروا ان السوق شرط
في النص وعدمه شرط في الظ وقالوا في الفرق بينهما لو قيل
رايت فلانا حين جاء القوم كان قوله جاء ظاهرا لكون
مجيء القوم غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاء القوم كان
نصا لكونه مقصودا قال صاحب الكشف هذا كلام حسن لكنه
يخالف العامة كتب الاصول لانهم ما فرقوا في امثلة الظاهر
بين المسوق وغيره ولو كان عدم السوق شرطا في الظاهر لما
غفل عنه الكل عادة ولعيد واي حد هذا العيد وقال ايضا
تبين اذ زاد النص على الظ بمجرد السوق لما قلنا بل المراد بازدياد
وضوحه ان يلزم منه معنى لم يلزم من الظ بقرينة نظمية تنظم اليه
سياقا وسباقا اي هنا كلامه ولقائل ان يقول قوله يعني في
المتكلم اعم من كونه قرينة نظمية او سوق الكلام او غيره ولا دلالة
للعام على الخاص وايضا لو كان زيادة وضوحه بانضمام قرينة
نظمية تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى لم يبق محتملا للتاويل
هو في حيز المجاز لمعنى المراد ع ولا لم اذ غفل عنه الكل فان قلت
كيف يتم الكلام وصاحب المنتخب قال في الاية المذكورة نص في
بيان العدد فلانه سيق الكلام له ومن البين يقتضي ان يكون عدم السوق

شرطا في النظر والاطلاع تعليلها واما لم يذكروا عدم السوق في
النظر اعتمادا على كونه معلوما من تعريف النص وحكمه وجوب
العمل بما وضح على احتمال التأويل وهو حمل الكلام على غير الظاهر
هو اي ذلك التأويل في غير المجاز وانما قال في غير اشارة الى
عدم الانحصار في المجاز بل قد يكون بطريق التخصيص وغيره و
الى ان هذا الاحتمال لا يخرج النص عن كونه قطعيا كما ان احتمال
الحقيقة المجاز لا يخرجها عن كونها قطعية وانما ذكر الاحتمال المذكور
في النص دون الظاهر لان النص لما احتمل ذلك وهو اوضح من الظاهر
فلان يحتمل الظاهر اولى واما المفسر فما ازداد وضوحا على
النص على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل سواء كان ذلك لمعنى في
النص بان كان مجملا فلحقه البيان القاطع وهو المسمى ببيان
التفسير او في غيره بان كان عاما فلحقه ما اندرج به باب التخصيص
وهو المسمى ببيان التغيير كقوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون
فانه ظ في سجود الملائكة ولكنه يحتمل التخصيص وارادة البعض فقوله
كلهم انقطع ذلك الاحتمال فصار نصا فان قلت اذا لم يحتمل التخصيص
فكيف يجوز استثناء بقوله الا ابليس قلت استثناء انما يفيد
التخصيص لو كان متصلا واستثناء ابليس منقطع لانه جني و
لكن يحتمل التأويل وهو الحمل على التغريب فقوله اجمعون انقطع ذلك
الاحتمال فصار مفسرا كذا قيل وتقاتل ان يقول سوق الكلام
لبيان سجودهم فصار نصا في ذلك لا ظاهرا وحكمه وجوب العمل
به قطعا لكنه على احتمال النسخ فان قلت فسجود غير لا يحتمل النسخ

لانه يفضي الى الكذب او الغلط فلا يكون مفسرا قلت المفسر يحتمل
النسخ من حيث هو مفسر وعدم احتمال النسخ انما نشأ من حيث
هو غير لا من حيث انه مفسر فلا يضرنا في التمثيل لذا قيل وفيه نظر
لانه يدخل هذا المثال في تعريف المحكم اعلم ان ظهور المراد على
مراتب ظهور مع احتمال الغير لا بعيد او ظهور مع احتمال ابعد
وظهور لا احتمال للغير اصلا فالنص في المرتبة الاولى والنص في
المرتبة الثانية والمفسر في المرتبة الثالثة والمرتبة فوقها في
الظهور والمحكم في هذه المرتبة الا انه اقوى من المفسر حيث
لا يقبل النسخ ولا التبديل كما لا يقبل التخصيص والتأويل
واما المحكم في اصطلاحهم المراد به عدم احتمال النسخ والتبديل ضمن
تعريفه اي حكم يعني انتسخ فاستمر بعده ثم انقطاع احتمال النسخ قد
يكون لانقطاع يعني في ذاته كالايات الدالة على وجود الصانع
وصفاته وسمي محكما بمعنى وقد يكون لانقطاع الوحي بموت
النبي عم وسمي محكما لغيره وحكمه وجوب العمل به من غير
احتمال ما فرغ من بيان كل واحد من هذه الاقسام بين نظير
كل واحد فقال كقوله تع احل الله البيع وحرم الربوا هذا
مثال للظاهر والنص فانه ظ في الاحلال والتحريم نص في بيان
التفرقة بين البيع والربوا لان الكفار كانوا يقولون قال الربوا
ويقولون انما البيع مثل الربوا فرد الله تع ذلك وقال احل الله
البيع وحرم الربوا فسجد الملائكة كلهم اجمعون
مثال للمفسر ان الله بكل شيء عليم نظير للمحكم وتظهر معنى كل واحد

من هذه الاربع مرجب لكم قطعا لكن يظهر التفاوت عند التعارض
ليصير الادنى متروكا بالاعلى معنى ليصير الظ متروكا عند
معارضة النص ويكون النص راجحا وكلاهما متروكين عند
معارضتهما القصر والغير متروكا عند معارضة للحكم ثم فان قلت
التعارض انما يكون عند تساوي الحجتين المتقابلتين في القوة
فعند رجحان احدهما كيف يحصل التعارض قلت التعارض
الموجب للتساقط يكون كذلك لا مطلق التعارض فانه عبارة
عن تقابل الحجتين بان يقتضي احدهما خلاف ما يقتضيه الاخرى
سواء كانتا متساويتين او لا مثال التعارض بين الظ والنص
قوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تع فانكحوا ما طاب لكم
من النساء مثنى وثلث ورباع فالاول ظ في اباحة النكاح
وهذا يقتضي حل الخامسة والثاني نص في بيان العدد وهذا
يقتضي حرمة الخامسة فالتعارض بين الظ والنص لقوته فان قلت
معنى مثنى اثنان اثنان وثلث ثلثة ثلثة فلم اختار لفظ
مثنى وثلاث ولم يقل اثنين وثلثة ولم يجز الجمع الا اثنتان او
ثلثة او اربع ولم ذكر بالواو ولم يذكر بالواو والواو يقتضي ان
يكون له ولاية الجمع بين هذه المذكورات وليس كذلك قلت
الخطاب للجميع والمفهوم من هذا النص يجب ان يكون لكل واحد
ولاية الجمع بين اثنتين او ثلث او اربع كما يقال اقتسموا هذه
الدراهم اثنين اثنين او ثلثة ثلثة والمفهوم منه ان ياخذ كل
واحد درهمين او ثلثة ولو قال درهمين لم يفهم هذا المعنى مثنى

ونظير من باب ما اذا قال الزوج للمراة طلقي نفسك فقالت اخترت نفسي فقالت ضرتها اخترت نفسي لان قولها اخترت نفسي في ارادة الطلاق اذ ساق الطلاق في جوابها قوله وجواب تعليق اعادة ما في السؤال في السؤال الطلاق صريح وهو رجعي

يصب

والواو في قوله مثنى وثلث ورباع للتخيير وليس للعطف المرتب بالجمع في زمان واحد
ولو كان كذلك لجاز الجمع بين تسع نسوة وذلك غير جائز وان اجازه اهل الظاهر
لدلالة النص من خصائص النبي صلى الله عليه وسلم وجوز بعضهم التزوج بثمان عشرة امراة
وقال بعضهم وجوز بعضهم التزوج بثمان عشرة امراة
والواو بمعنى التخيير كقوله تعالى ان تقولوا الله مثنى وفرادى وقوله تعالى اجنحة مثنى
وثلاث ورباع

تفسير معاني

والواو للتخيير وليس للعطف الجامع في زمان واحد

نسوة وليس بجائز الى اخره

تفسير غريب

فرجح كذا منه قال بعض الشراح مثال التعارض بين المفسر
والمحكم ما وجد في النصوص ويمكن ان يمثل ذلك بقوله تعالى
اقيموا الصلوة فانه ظاهر في معناه بالنظر الى عارف اللسان

التعارض

النص

المفسر

مثال تعارض المنصوص والحكم ما وجد في النصوص قلت
مرعاة
التعارض بين المنصوص والحكم ما وجد في النصوص قلت
فيه مثال له بعض الشراح مثال التعارض بين المنصوص
والحكم ما وجد في النصوص ويمكن ان يمثل لذلك بقوله تعالى
اقيموا الصلوة اه فيه شيء لان الاقامة فرض في وقت انما انها
المؤمنين كتابا موقوتا تقتضي التكرار لان
تقتضي فرضية وقت فاذا دلالة على
بصيغة الامكان والا فبعض الشارح
رحا وحي
وكذا في فاضلة

ولا يجمع بين تسعة او ثلث او اربع كما يقال اقتسموا هذه
الدراهم لبنين تسعة او ثلثة ثلثة والمفهوم منه ان ياخذ كل
واحد درهمين او ثلثة ولو قال درهمين لم يفهم هذا المعنى منه

نصب

نصب على الحال يعني فانكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد
والجواب عن الشافعي انه لو ذكر او لكان المفهوم ان يقتصر كل
كل واحد من الناكحين على احد هذه الاعداد والمراد ان يكون له
ان ينكح ثنتين ان شاء وثلثا ان شاء واربعا ان شاء بدون
الجمع وعنها وهذا المراد لا يفهم الا بالواو ومثال المنصوص في
شرحه من ان الواو في مثنى وثلث ورباع بمعنى او فبعيد من
التحقيق لما سمعت من فائدة ذكر الواو ومثال التعارض
بين النص والمفسر قوله عدم المسح ناقضة نقض وضوء لكل صلوة
نص مفيد لايجاب الوضوء لكل صلوة وسوق الكلام له لكنه
يحتمل التاويل بان يراد من الصلوة وقتها كما يقال اتيتك
لصلوة الفجر اي لوقتها وقوله عدم المسح ناقضة نقض وضوء
لوقت كل صلوة مفسر لانه لا يحتمل التاويل فتعارضا فرجح
المفسر مثال التعارض بين النص والمفسر فيما قلنا انه اذا تزوج امراة الى شهر انه متعة
لا نكاح هذا مثال لتعارضهما من المسائل لان قوله تزوجت
نص للنكاح ولكن احتمال المتعة قائم وقوله الى شهر مفسر
في المتعة اذ النكاح لا يحتمل التوقيت فيرجح المفسر ولنا بل
ان يقول في التعارض بينهما نظر لانه يقتضي كلامين مستقلين و
ليس كذلك بل معناه انه دار بين ان يكون نكاحا ومتعة
فرجح كونه متعة قال بعض الشراح مثال التعارض بين المفسر
والحكم ما وجد في النصوص ويمكن ان يمثل ذلك بقوله تعالى
اقيموا الصلوة فانه ظاهر في معناه بالنظر الى عارف اللسان

من غير التأمل نص من حيث ان الغرض من سوق الكلام
ايجاب الصلاة الصلوة مفسر من حيث انها كانت مجملة
فسرها النبي عم بقوله وفعله ثم هي كانت يحتمل ان لا يتكرر
وجوبها لان الامر لا يقتضي التكرار وقوله ان الصلوة كانت
على المؤمنين كتابا موقوتا اي فرضا موقتا يقتضي التكرار و
هذه مجملة في الموقتين تركت على تلك واما الخفي اعلم
ان هذه الاقسام اضداد تقابل الاقسام المذكورة فالخفي ضد
الظاهر والمشكل ضد النص والمجمل ضد المفسر والمتشابه
ضد المحكم والغرض من ذكر هذه الاقسام توضيح الاقسام
المذكورة ولما اقول فيما سبق القسم الثاني في وجوه البيان و
هي اربعة ولم يقل ثانية فما خفي مراده بعارض يعني صيغة
الكلام تكون ظاهرة المراد بانظر الى موضعها اللغوي لكن خفي
بسبب عارض نذكره ان شاء الله تع غير الصيغة بالجزء يصلح
ان يكون صفة لعارض لانه احترز به عن المشكل والمجمل والمتشابه
فيفهم منه ان الخفاء في هذه الثلثة بعارض هو الصيغة وهو
فاسد بل هو بدل من قوله بعارض اي بسبب غير الصيغة
وعبارة الشمس الائمة وهي ما خفي مراده بعارض في غير
الصيغة اظهر ومعنى الاحتراز عنهما بين وهو ان الخفاء في
هذه الثلثة بعارض في الصيغة وهو دقة المعاني او استعارة
البديعية في المشكل او ازدحام المعاني وتواردها على لفظ
من غير رجحان في المجمل وكذا في المتشابه ونظير الخفي من الحساب

المخفي

المخفي في المدينة بنوع عارضة من غير تغيير وتبديل لا ينال الا
بالطلب ليس هذا من ثمة الخفاء بل هو علامة الخفي وتأكيد الخفاء
اذ لولا الخفاء لما احتيج الى الطلب فمال الظاهر والخفي وجودهما
متعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف فيكون التضاد
بينهما حقيقيا وفيه نظر لان اجتماع الضدين على موضوع واحد
محال وههنا قد اجتمعا فان لفظ السارق ظاهر فيما وضع له
خفي في حق الطرار والنباش كما سيبين وتمال بينهما تضاد
لان الظهور لا يعقل الا بالنسبة الى الخفاء وكذا كل ضد وحكمه
اي حكم الخفي الظاهر فيه ليعلم ان اختفائه لمزية اي لزيادة المعنى
فيه او نقصان فيظهر بالنصب عطف على ليعلم المراد كآية
السرقة وهي قوله تع السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
السرقة اخذ مال معتبر شرعا من حرز اجنبي لا شبهة فيه خفية
وهو قاصد للحفظ في نومه او في غيبته احترز بالقيد الاول
عما دون نصاب السرقة وبالقيد الثاني عن الاخذ من غير حرز
وبالقيد الثالث عن ذي الرحم المحرم وبالرابع عما يكون فيه
شبهة كمال السرقة فيه الشركة للسارق وبالخامس عن الاختلاس
والغصب وبالسادس عن النباش وبالسابع عن الطرار فانه
خفية في حق الطرار اخذ مال الغير وهو يقظان حاضر
قاصد لحفظه بضرب غفلة منه والنباش اخذ كفن
الميت بعد الدفن وهذا يقتضي ان يكون فعل الطرار والنباش
غير فعل السرقة واختفى حكم السارق في حقهما بعارض

وهو اختصاصها بالحرز فانه به قطعنا فوجدنا في السرقة
كاملا في الظرف ناقصا في النبش فاثبتنا حكم السرقة في الاول
دون الثاني لان الحكم اذا ثبت في الادنى يثبت في الاعلى
بالطريق الاولى ونقصان فعل السرقة في النبش صار شبهة
والحد يسقط بالشبهة ولو كان القبر في بيت مقفل
اختلف فيه المشايخ والاصح انه لا يقطع سواء نبش القبر فيه
او سرق ما لا اخر لان موضع القبر في البيت اخذ صفة الحرز
فيه اعلم ان النباش يقطع عند ابي يوسف والشافعي رح
لقوله عم من نبش قطعناه ولنا ما روي ان النبي عم قال
لا قطع على المختفي فهو النباش بلغة المدينة وما روي باب
محمول على السياسة توفيقا بين الحديثين واما المختفي فهو
الداخل اي الكلام الذي دخل المراد منه في اشكاله بفتح الهمزة
اي امثاله حذف المصرح الكلام هنا وفي سائر اقسام البيان
غير الظ اختصار الدلالة القرينة عليه لانه هو المقسم وذكره
في تعريف الظ يدل عليه وهذا التعريف يقتضي ان يكون الكلام
محتملا لثلثة معان وليس كذلك فيكون صيغة الجمع مستعملة
فيما فوق الواحد وفيه اشارة الى ما اخذ اشتقاقه يقال
اشتكل كذا اي دخل في اشكاله يعني اشتبه على السامع طريق
الوصول وفيه اشارة الى معناه لدقة المعنى في نفسه لا بعارض
فكان خفاؤه فوق الذي كان بعارض ثم الاشكال قد يكون
لدقة في المعنى مثاله قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر لان ليلة

القدر

القدر يوجد في كل اثني عشر شهرا فيؤدي الى تعطيل الشرع
عامة ... فقد التبس على السامع ان المراد الف

فلو هو يعني اخفا مركب من ما كلم اخر يعرف به دون مطلق السرقة يقتضي ان يكون
فعل السارق والطرار غير فعل السرقة والاصل في اختلاف الحكم اختلاف
المعنى فاختلف حكم السرقة في حقهما بذلك الاختصاص وثبت الامر فيه هو الانتقاص
في فعل السرقة او الزيادة فيه فقلنا في السرقة موجودها في النبش عبارة عن اخذ مال
الغير على وجه الخفية من حرز بهتك قفل وهذا المعنى موجود في الطرار مع زيادة لان السارق
يسارق من قصد ان يحفظ عند انقطاع حفظ بعارض غفلة وكان فعل الطرار اشد سرقة واكثر
مع الحضور والانتباه بعارض غفلة فكان فعل الطرار اشد سرقة واكثر
جناية فعلمنا ان اختلاف الحكم لزيادة في فعل فانثبت السرقة في حقه بطريق
الاولى كثبوت حرمة الضرب بحرمة التأفيف وفي النبش نقصان لان
النباش يسارق ميتا ليس بمقاصد للحفظ من المارة لتلويث طلعوا على
جناية وهو فعل في غاية الحقارة والهوان فان تبدل التراب وسلب الكفن من
الاموات من ارذل الافعال واخسها ارتكاب
الحكم في حقه لنقصان في فعله فلا يمكن الحاق الزيادة الفرع فيه فعلمنا ان اختلاف
الذي هو الفرع دون الاصل باطل بالاجماع
هذا اذا كان القبر في الصحراء اما لو كان في البيت مغلقا كان في اختلاف
والاصح انه لا يقطع ايضا لوجود الحرز بالبيت وحرز ما لا اخر غير
الجهود القبر

سواء كانت مضطجعة او قاعدة او على الجنب بعد ان يكون

وهو اختصاص بها بالعلم اشرعي فانه فطلبنا فوجدنا على السرقة

وقوله لقائل ان يقول ان له مفهوما واحدا بل
هو واحد له مفهومان احدهما ان يكون جزئيا من
الف شهر غير متوالية لكن احدهما ظاهر
الثاني والاخر غير ظاهر بحيث لا يحصل الا
بالتعقل والاخر غير ظاهر بحيث لا يحصل الا
بالتعقل لا يقال لا نسلم ان الحاصل عن الحاصل
او مضطجعة او مستدبرة او على الجنب احد
ولقائل ان يقول هذا اي وهو كون الى
الاخر والكون انما يسلمنا انها مشتركة
انكونها مشتركة بالمعنى كونها مشكلة
وقع في حق الانسان في وجه التنوين
متغايرتان والاية الواحدة يجوز ان
كما في اية السرقة فانها ظاهرة في
في حق مقدار النصاب فيكون فيما باعتبار
رجاء وكي

فكان ضعاؤه فوق الذي كان بعارض ثم الاشكال قد يكون
لدقة المعنى مثاله قوله تع ليلة القدر خير من الف شهر لان ليلة

القدر

القدر يوجد في كل اثنى عشر شهرا فيؤدي الى تفضيل الشيء
على نفسه بثلث وثمانين مرة فبعد التامل عرف ان المراد الف
شهر ليس فيها ليلة القدر كذا قاله بعض الشراح ولقائل ان
يقول ان له مفهوما واحدا محتملا لصفتين سلبية وغير سلبية
فيكون مطلقا اذ لا اشتباه في نفسه وانما الاشتباه بعارض يعرض
فيكون خفيا والاولى ان يمثل بقوله تع فاتوا حرثكم انى شئتم كلمة
انى مشتركة بين معنى اين كقوله تع انى لك هذا اي من اين لك و
هذا المعنى يقتضي ان يكون اتيان دبر الزوجة ومعنى كيف كقوله تع
انى يحيي هذه الله بعد موتها وهذا المعنى لا يقتضيه واشكال امره
الاتيان في دبرنا فتامل فيه فظهر انه معنى كيف بقرينة الحرث
والدبر موضع الحرث لا موضع الحرث هذا ما قاله الشراح
ولقائل ان يقول على هذا يكون انى من قبيل المشترك فقال
التامل وظهر المراد ومن قبيل المأول او المتغير بعدها فلا يكون
في آخر وقد يكون الاشكال لاستعارة بديعة كقوله تع قوارير
من فضة وانه اشكال على السامع لان القارورة لا تكون من الفضة
فبعد التامل عرفنا ان تلك الاواني لا يكون من الزجاج ولا
من الفضة بل تكون في صفاء الزجاج وبياض الفضة وهكذا اعتقاد
الفضة فيما هو المراد ثم الاقتال على الطلب وهو ان ينظر السامع
اولا في مفردات اللفظ فيضبطها والتامل فيه الى ان يبين
المراد كما تامل في معنى انى فوجدنا معنى كيف اي كيف شئتم
سواء كانت مضطجعة او قاعدة او على الجنب بعد ان يكون

الحرث بالكسر
الارض تزرع

ويجوز انه حرثه الحرث بالكسر
العارض وهو الطبيعي
في الادنى الازم
اولى جاج

قوارير جمع
الاشكال في اولى ظلمة لا تكاد
القارورة من الفضة
وبالاشكال اي الفضة والزجاج
فاذا تامل علمنا ان تلك
الاواني لا يكون من الزجاج
ولا من الفضة بل لها صفة
والفضة فيما كان من جهات
الاولى في صفاء القارورة
وبياض الفضة اي الفضة

كانت اليهود يقولون ان من جامع امرأته وهي مجخية
من دبرها في قبلها كان الولد احول فنزلت الاية ردا لهم
اي فاتوا حرثكم انى شئتم وعلى اي وضع اردتم
بعد ان يكون الاتيان موضع الحرث وهو
الفرج سيد الكريم
لمسلم

من المجمل ثم الطلب والتامل
رهاوی

الموثر وبالتامل التامل في صلاحيته للتعدية فغير صحيح ايضا لانهما بهذا المعنى لا يختصان بالمجمل بل يكونان في النص والمفسر ايضا قوله ازدحمت حسن وقوله يستنبط فصار ضابط المشترك والخفي والمشكل لان المراد يدرك في الخفي بمجرد الطلب و في المشترك والمشكل بالتامل بعد الطلب ونظير المجمل الغريب الواقع في جملة من المكلم لا يوقف عليه الا بالاستفسار ولقائل ان يقول تعريف المجمل ليس بمانع لصدقه على المتشابه وحكمه اعتقاد حقيته فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يأتي بيانا المجمل

ولم يبق فرق بينه وبين المشكل
رهاوی

قوله ولقائل ان يقول كلام المصنف لا يخلو اه الجواب ان البيان الملحق بالمجمل لا يخلو اما ان يكون قاطعًا او لا فان كان الاول يكون المجمل به مفسرًا كبيان الصلوة والزكوة وان كان الثاني يصير المجمل به مشكلا فيحتاج بعد الاستفسار الى الطلب والتامل وذلك كبيان الربوا بالحديث في الاشياء الست فقول المصنف الى الاستفسار اشارة الى القسم الاول وقوله ثم الطلب ثم التامل اشارة الى القسم الثاني ثم اختلف في معنى هذا الطلب فقيل هو طلب المعنى المؤثر والتامل هو التامل في صلاحيته للتعدية وقيل هو الطلب والتامل في اللفظ لازالة الخفاء اذ الطلب والتامل في المعنى وصلاحيته للتعدية لا يختص بالمجمل بان يكون في النص والمفسر انتهى ح لا اشتباه في كلام المصنف لان معناه ثم الطلب ثم التامل فيما لم يكشف فيه بالاستفسار

رهاوی

المعاني واحد ونظير المشكل غريب اختلط بسائر الناس فيطلب موضعه ويتأمل فيه لتمييزه عن اشكاله واما المجمل فما ازدحمت فيه المعاني اي تواردت على اللفظ من غير رجحان لاحدها وذلك التوارد قد يكون بالوضع كما في المشترك اذا انسد فيه باب الترجيح وقد يكون باعتبار ابهام المتكلم الكلام كالصلوة والزكوة وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ كالهلوع المذكور في قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا قبل التفسير فان قلت ازدحمت فيه المعاني زائد اذ يكفيه ان يقول ما اشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة كما قال صاحب التقويم وغيره قلت ذكره لبيان سبب الاشتباه ولا ضير فيه بعد فهم المعنى لانه نص لفظ اعلم ان قيد المعاني اتفاقي لان ازدحام معنيين كاف في المجمل واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار من المجمل ثم الطلب ثم التامل لبيان المعنى كما في الربوا في الاشياء الستة من غير قصر عليها فحق فيما عداها مجملا غير معلوم كما كان قبل البيان الا انه لما احتمل ان يتوقف يوقف عليه بالتامل في هذا البيان صار مشكلا فيه وبعد الاول والتامل فيه والوقوف على المعنى صار ماؤلا في الكمال هذا ما قالوا ولقائل ان يقول كلام المص لا يخلو عن اشتباه لان المراد من الطلب والتامل ان كان هو الطلب والتامل في اللفظ لازالة الخفاء فانما يصح اليهما اذا لم يكن البيان شافيا كما في الربوا واما فيما هو شاف فلا كما في الصلوة ولم يتعرض به وان اريد به طلب المعنى

المؤثر

رهاوی

المعاني واحدا ونظير المشكل غريب اشتبه بسائر الناس
فيطلب موضعه ويتأمل فيه ليتميز عن اشكاله واما المجمل فما
ازدحمت فيه المعاني اي توارد على اللفظ من غير رجحان
لاحدها وذلك التوارد قد يكون بالوضع كما في المشترك اذا
انسد فيه باب الترجيح وقد يكون باعتبار ابهام المتكلم الكلام
كالصلوة والزكوة وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ كالبلوغ المذكور
في قوله تع ان الانسان خلق هلوعا قبل التفسير فان قلت اذا ازدحمت
فيه المعاني زائدا فكيف ان يقول ما استبهم المراد اشتباها لا

الخفي وبالتامل التامل في صلاحيته للتعدية فغير صحيح ايضا
لانهما بهذا المعنى لا يختصان بالمجمل بل يكونان في النص والمفسر
ايضا فقوله ازدحمت حسن وقوله استبهم فصل خارج المشترك
والخفي والمشكل لان المراد يدرك في الخفي بمجرد الطلب و
في المشترك والمشكل بالتامل بعد الطلب ونظير المجمل الغريب
الواقع في جملة من الناس لا يوقف عليه الا باستفسار ولقائل
ان يقول تعريف المجمل ليس بمانع لصدقه على المتشابه وحكمه
اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان
المجمل بيانات شتى كالصلوة فانها في اللغة الدعاء وذلك
غير مراد وقد بينها النبي عم بفعاله وقوله والزكوة وهي في
اللغة النماء وذلك غير مراد وقد بينها النبي عم بقوله ما تواري
عشر اموالكم ولو ذكر المص رح في التمثيل الى هذا مقدما على
الصلوة والزكوة لكان اولى واما المتشابه فهو ما انقطع
رجاء معرفة المراد منه وان قلت كيف في بيان اقسام ما يعرف
به احكام الشرع ولا يعرف بالمتشابه حكم لانقطاع رجاء معرفة
معناه فكيف يستقيم ايراده هنا قلت يثبت به معرفة
ان للشرع صفة يعبر عنها باليد والوجه وغيرهما وان لم يعرف
ما اريد منها ومعرفة هذا المقدار ووجوب الانقياد من
احكام الشرع وحكمه اعتقاد الحقية مثل الاصابة اي مثل يوم
القيمة فانه يشير معناه ومثله في الاخرة لان الحشر
للابتلاء ولا ابتلاء في الاخرة قال فخر الاسلام هذا في حقنا

لان المتشابهات كانت معلومة للنبي عم اعلم ان انقطاع
رجاء بيانه مذهب عامة الصحابة واهل السنة والوقف
عندهم واجب على الله في قوله تع وما يعلم تاويله الا الله بدليل
قراءة ابن مسعود رض ان تاويله الا عند الله ولا يمكن عطف
الراسخون عليه لانه مجرور لفظا ومرفوع معنا وبان الله تع ذم من
اتبع المتشابه ابتغاء التاويل كما ذم من ابتغى ابتغاء الفتنة
ومدح الراسخون بقولهم كل من عند ربنا وقال اكثر
المتاخرين وعامة المعتزلة ان الراسخ يعلم تاويله والوقف
غير واجب على الله لان الراسخ لو لم يعلم تاويل المتشابه
لم يكن لهم فضل على الجهال ولم يبق المفسرون الى يومنا
هذا يفسرون المتشابه ولان انزال القران لانتفاع العباد
فلو لم يعلم غير الله لطعن فيه الطاعنون قيل لا خلاف في هذه
المسئلة في الحقيقة لان من قال ان الراسخ في العلم يعلم
تاويله اراد به انه يعلم ظاهرا لا حقيقة ومن قال انه لا يعلم
اراد به انه لا يعلم حقيقة وانما ذهب الى هذا كالمقطعات
في اوائل السور وهي الحروف التي تقطع في التكلم بعضها عن
بعض كقول قاف نون الف لام ميم هذا متشابه في الاصل
وقد يكون متشابه في الوصف كرؤية الله تع في الاخرة اعلم
انا ذكرنا فيما سبق من ان الظهور على مراتب فاعرف ان الخفاء
ايضا على مراتب المرتبة الاولى خفاء المراد لاكتساب الشبهة
بل في بعض المراد ثم خفاء المراد من اللفظ بالدخول في مشكله

ثم يزداد الخفاء الى ان لا يدرك الا بالاستفسار من المتكلم وهو
المجمل ثم الى ان لا يدرك المراد وهو المتشابه واما الحقيقة هذا
هو القسم الثالث باعتبار اصل التقسيم وهو في وضوح استعمال
ذلك اللفظ فيه لكل لفظ فيه اشارة الى ان الحقيقة من
عوارض الالفاظ لا المعاني وهو كالجنس يتناول بارادة المتكلم
فقبل الارادة والمحدود وغيره وقوله اريد به ما وضع له
كالفصل يخرج به المهمل والمجاز وفيه اشارة الى ان الحقيقة
والمجاز متعلقان بارادة المتكلم فقبل الارادة وبعد الوضع
لا يسمى حقيقة ولا مجازا والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث
يدل عليه من غير قرينة وان كان ذلك التعيين من واضع
واضع اللغة فوضع لغوي وان كان من الشارع فوضع شرعي
وان كان من قوم مخصوص فوضع طرفي خاص والا فوضع
شرعي عام والمعتبر في الحقيقة هو الوضع الشرعي من الاوضاع
المذكورة ولقائل ان يقول قال اريد به ما وضع له ولم يقل
استعمال فيما وضع له ويلزم ان يكون في ابتداء الوضع حقيقة و
ليس كذلك فان اريد بالارادة الاستعمال فهو بعيد وحكم
وجود ما وضع له خاصا كان عاما كقوله تع يا ايها الذين امنوا
اركعوا وقوله ولا تقربوا الزنا وكل واحد من النصين خاص
في المامور به والمنهي عنه عام في المامور والمنهي واما المجاز فلا
لما ان لكل لفظ اريد به غير ما وضع له فان قلت التعريف غير
جامع لخروج المجاز بالزيادة كقوله تع ليس كمثله شيء فان الكاف

زائد والزائد لا معنى له قلت له معنى وهو تأكيد النسبة وهو معنى
غير موضوع له لانه موضوع للنسبة لا لتأكيد النسبة بينهما اي بين
ما وضع اللفظ وبين غيره الذي اريد به اشعر به عدم المناسبة
بينهما كاستعمال الارض في السماء لا لانعدام المناسبة بينهما التقابل
فان الارض تقابل والسماء لا تقابل لان ذلك غير مشعر بعدم
الهزل ايضا لان ارادة عدم الدلالة على شيء وكونه لغوا ارادة
ايضا وهو غير ما وضع له ولكنه ليس بمجاز لعدم المناسبة وما قيل
في بعض الشروح انه ليس باشعار على الهزل لعدم دخوله في التعريف
ليس بشيء لما ذكرنا من وجه دخوله فانه اريد به غير ما وضع له و
لا مناسبة بينه وبين ما وضع له فان قلت لفظ الصلوة في الشرع
مجاز في الدعاء مع انه مستعمل فيما وضع له في اللغة وحقيقة في
الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير ما وضع له في اللغة فانتقض
التعريفان قلت قيد الحقيقة ماخوذ في تعريف الامور التي تختلف
باختلاف الاعتبارات الا انه يكتفى من اللفظ كثيرا الوضوح و
اطراد الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له و
المجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير موضوع له
وهو لا تناقض لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يثبت
من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير
موضوع له اعلم ان اللفظ الحقيقة والمجاز مجازان في معناهما اما اللفظ
الحقيقة فلان معناه الثابت ثم نقل منه الى اللفظ المذكور لكونه
ثابتا في معناه الوضعي واما المجاز فلان الجواز هو العبور وهو حقيقة

في الاجسام والالفاظ عرض يمتنع عليه الانتقال من محل الى آخر
وحالة وجود ما استعير له فاما كان كقولنا تع او لا سم الشاء
فان المراد منه الحاج وهو حاضر او عاما كالصلاح في حديث ابن
عمر رضي الله عنه وقال الشافعي لا عموم للمجاز لانه ضروري لان
الاصل في الكلام الحقيقة وانما ثبت المجاز لضرورة التوسعة في
الكلام والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا يصار الى عموم فيه
كما في المقتضى عندكم نسبة الشافعي وهو منسوب الى بعض اصحابه
وكخصيصه الصلاح بالمطعوم مبني على ما ثبت عنده من عادة الطعم
في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز وانا نقول ان عموم الحقيقة لم
يكن لكونه حقيقة وانما وجد حقيقة الا وان يكون عاما والامر
بخلافه بل لدلالة زائدة على ذلك كالواو والنون في مسلمون والالف
والتاء في مسلمات او اللام لا عهود فيه واذا وجد ذلك في الحقيقة
وجب القول بعمومه في المجاز ايضا وكيف يقال انه ضروري وقد
كثر ذلك في كتاب الله تع والله تع منزه عن الضرورة فان قلت
المقتضى ضروري عندكم ومع ذلك موجود في القرآن كقوله تع فتحرير
رقبة اي رقبة مملوكة قلت ذلك من قسم الاستدلال والضرورة
الواقعة ترجع الى المستدل لا الى المتكلم بخلاف المجاز فانه من قسم
اللفظ ولو كان ضروريا لوقعت الضرورة في المتكلم واللازم منتف
فينتفي الملزوم وبهذا ظهر ان استدلال الخصم بقوله تع لا يتم
العموم من عوارض الالفاظ والمجاز ملفوظ فاذا وجد دليل
العموم فيه امكن القول بعمومه واما المقتضى فغير ملفوظ لفظة لا

كقبضنا ولا عذر بل هو ثابت شرعا وما ذكره الشارح انه ضروري
باطل فانا نجد الفصيح القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة
يعدل عنها الى المجاز لا لضرورة ولذا اي ولان العموم يجري في
المجاز جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر رضي وهو قوله عليه السلام
لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين غاما فيما يحله و
يحاوره اذ لا خلاف في ان حقيقة الصاع ليس بمراد فان بيع
شيء الصاع بالصاعين جائز بالاجماع وانما المراد ما يحله بطريق
اطلاق اسم المحل على الحال ثم انه جنس محلى باللام فيستغرق
جميع ما يحله من المطعوم وغيره فان قلت سلمنا ان العموم انما هو
بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى
المجازي ليس بموضوع قلت المراد بالوضع اعم من الشخصي و
النوعي بدليل عموم النكرة المنفية وكونها في المجاز موضوع بالنوع
والحقيقة لا تسقط عن المسمى اي لا يصح نفيه عما وضع له سقط
بخلاف المجاز فان نفيه عنه صحيح كما يقال للجدار انه ليس بجدار
ليس بباب ومتى امكن العمل بها اي الحقيقة سقط المجاز لانه
خلف عن الحقيقة والخلف لا يعارض الاصل فيكون العقد في قوله تعالى
ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين اي
بما تعمدتم وهو ربط اللفظ باللفظ لا ايجاب حكم كربط لفظ القسم
بالقسم عليه لاثبات البر ولفظ البيع بالشراء لاثبات الملك
وهذا اقرب الى الحقيقة لان اصل العقد عقد الحبال وهو شد
بعضه ببعض ثم استعير للالفاظ التي عقد بعضها ببعض لايجاب

حكم

حكم في الشرع ما يكون سببا لهذا الربط وهو عزم القلب
فكان الحمل على ربط اللفظ اولى لانه اقرب الى الحقيقة بدرجة
وهذا انما يوجد فيما يتصور فيه البر وهو اليمين المنعقدة
في المستقبل وفي الغموس لم يتصور ذلك فلا يجب فيها الكفارة
دون العزم وهو قصد القلب كما ذهب اليه الشافعي و
اوجب الكفارة في اليمين الغموس وهي حلف على امر ماض
يتعمد الكذب فيه لان القصد موجود فيه الا ترى ان اليمين
التي تجري على اللسان من غير قصد يسمى لغوا والنكاح للوطء
دون العقد يعني حمل النكاح المذكور في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح
اباؤكم على الوطء اولى من حمله على العقد كما ذهب اليه الشافعي
لان النكاح مستعمل في الوطء كما قال عليه السلام ناكح اليد ملعون وفي العقد
ايضا كما قال الله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الا ان استعماله في الوطء
حقيقة لانه موضوع للضم وهو موجود في الوطء دون العقد هذا
مختار المص رحمه الله تابعا لفخر الاسلام لكن عامة المشايخ وجمهور المفسرين
على ان النكاح المذكور في الاية هو العقد ويستحيل اجتماعهما اي
الحقيقة والمجاز مرادين اشترك به بين اجتماعهما في احتمال اللفظ
اياهما يعني فلا حقيقة لان يستعمل في كل منهما او عن اجتماعهما
من حيث التناول الظاهري بنفسه من غير ان يراد كما سيأتي
في مسئلة الاستثناء بلفظ واحد في وقت واحد بان يكون كل
منهما مقصودا بالحكم نحو لا تقتل اسدا وتريد السبع والرجل
الشجاع لان اللفظ لا يعني بمنزلة الاسد للشخص والمجاز

النكاح في العقد الضم في استعماله في الوطء لوجود
الضم فيه والعقد لا ذ سببه كذا في الكافي
ولا يخفى ان هذا مخالف لما ذكر في المغرب
من ان النكاح في الوطء في قيل للتزوج
نكاح مجازا لانه سبب للوطء
المباح وهو لم يكن النكاح الضم
مجازا ايضا الا ان يراد
من شبهه اضمه
بالحكمي فتأمل
وهو الاولى

الثوب الواحد

كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فاستعمال اجتماعهما
في استعمال ان يكون في اللابس ملكا وعارية في زمان واحد
فان قلت المفهوم من المتن ان استعمال بالنسبة الى شخص واحد
لكن المذكور في الكتاب لا يطابقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة
والمجاز في لفظ في حالة واحدة باعتبار معنيين لا باعتبار معنى
واحد فلا يستقيم التشبيه قلت المراد هو التشبيه من حيث
الاستعمال لا غير يعني كما ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة
بطريق الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ
الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال فان قلت لا استحالة في
ان الراهن اذا استعار الثوب المرهون وليس قلنا لعله
ليس بطريق العارية لان الاعارة تمليك المنافع بغير عوض
والمرتهن لا يتملكها فكيف يملكها بل بطريق الملك وهو
المرتهن كان مانعا عن الانتفاع به فلما اذن له زال المانع
اذ لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي الذي
يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال وضع القدم في الدخول
ولا في امتناع استعماله في المعنى المجازي والحقيقي بحيث يكون
اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا فعلى تقدير صحة
هذا الاستعمال يكون مجازا لانه غير موضوع له وانما النزاع في ان
استعمال اللفظ ويراد به اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا
بان يكون كل منهما متعلق الحكم وان كان اللفظ بالنظر الى هذا
الاستعمال مجازا كذا في التلويح فذهب الشافعي الى جوازه فاصح

للجمع بينهما كما في قولك لا تغتسل اسدا وتريد به سبعا ورجلا شجاعا
واذا لم يصح لا يجوز كالامر بالثوب والاباحة وان العمال بهما مستحيل
لامتناع الجمع بينهما ويدل على جوازه قوله تعالى اهبطوا خطابا
لادم وحوا وابليس مع ان الصيغة حقيقة للذكر مجاز في المؤنث
والمص غلب فاستعمل ونقابل ان يقول ان اراد المص رح عن
هذا الكلام اثبات الحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع في القياس
عليه ثابت شرعا فمن اين يلزم منه امتناع اطلاق اللفظ وارادة
المعنى الحقيقي والمجازي لغة وان اراد تمثيل المعقول بالمحسوس والمبين
من الدليل على استحالة على ان ما ذكره وجه الشبه من ان استعمال
اللفظ بطريق الحقيقة والمجاز محال غير مثبت للمدعى لان امتناعه
اتفاقي وليس الكلام فيه لا عرفت وعلى انا لا نجعل اللفظ حين اراد
المعنى حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما كاستعمال الثوب
بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا فقط لكونه مستعملا في
المجموع الذي هو غير موضوع له فان قلت اللفظ في المجموع مجاز و
المجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع
له مرادا او غير مراد هذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي و
فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهي لا تنافي كونه داخلا
تحت المراد والتحقيق [illegible] الجمع بينهما فرع استعمال المشترك
في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى
الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا
يعني ان الوصية للوالي هذا احدى المسائل الاربعة المتفرعة على ان

وهو قوله ويستعمل اجتماعهما مرادين

يجمع بين الحقيقة والمجاز لا يكون معتبرا عن شربها كمن لان شربها غليه
خمرته وشرة الشيء غايته يعني اذا اوصى من لا يكون عليه ولاء ثلث
ماله لموالية وله موال اعتقهم ولموالية موال اعتقوهم ان الثلث
للذين اعتقهم لا يتناول موالي الموالي اذا كان له معتق بفتح التا
واحد يستحق النصف اي نصف الثلث ولو كان له معتقان
يستحقا جميع الثلث لان المعتق حالم الجمع في الوصية والنصف
الباقي يرد الى الورثة لان مفهوم الانسان حقيقة من باشر
عتقه ولموالي الموالي مجاز لعدم مباشرته اعتاقهم ولكنه
صار سببا له وقد اريد منه الحقيقة فلا يراد المجاز ولا يعطى
لموالي الموالي شيء من الثلث لان اسم الموالي مجاز فيه ولو لم
يكن له معتق واحد ولا اولاده لان الموالي حقيقة فيهم ايضا
كان الثلث لموالي معتقه فيدفع الموصي بمن لا يكون عليه ولاء
لانه لو كان له معتق بكسر التاء ومعتق بفتحها يبطل الوصية الا ان
يبين الموصي ذلك في وصيته لان اسم المولى مشترك بين الاعلى
والاسفل فلا عموم له فان قلت كيف يبطل الوصية مع امكان
ترجيح احدهما باعتبار ان الوصية الى الاشيع مجازاة الانعام
وشكره واجب والى الاسفل زيادة انعام وهو مندوب والصرف
الى الواجب اولى قلت لا يمكن الترجيح بهذا المعنى لان مقاصد
الناس مختلفة منهم من يقصد الى الاسفل تتميما للاحسان فوجب
التوقف على البيان فاذا انقطع رجاؤه بالموت تعين البطلان
او يقال الترجيح بالوجوب غير صالح لان ذلك الوجوب لا يدخل

كنت الحاكم اذا القاضي لا يجبره على الشكر بالايجاب فكان وجوده
كعدمه فلم يعتبر ولا يجمع غير الخمر كالمنصف والمثلث من الخمر
اذا شرب منه في ايجاب الحد بالخمر هي المسئلة الثانية لان الخمر
حقيقة في النيء من ماء العنب اذا غلا واشتد واطلاقه على غيره
مجاز واذا ثبت الحقيقة مرادة بالنص يخرج المجاز لامتناع الاجتماع
منهما وقال الشافعي يجمع في ايجاب الحد لمخامرته العقل فان
قلت لم لا يجوز ان يراد بالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت ايجاب
الحد في الجميع لعموم المجاز قلت لانه يتوقف على القرينة الصارفة
عن ارادة المعنى الحقيقي وهي ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث
لا يقال قد الحقتم بالخمر غيره عند السكر لان ايجاب الحد فيه ثبت
بالاجماع لا بالالحاق ولا يراد بنو بنيه بالوصية لابنائه اي لابناء فلان
لان اسم الابن حقيقة في الصلبي ومجاز في بني بنيه والمجاز لا يزاحم
الحقيقة وهذا قول ابي حنيفة وقالا يدخل بنو بنيه في الوصية لان
اسم البنين يتناول الفريقين فافتيا ولزم عموم المجاز ولا يراد
المس باليد في قوله تعالى او لامستم النساء لان الحقيقة فيما سوى
الاخير مرادة بهذا التفصيل للمسائل الاربعة وبقوله تعالى او لامستم النساء
وما سواه من المسائل الثلثة الاول وهي الوصية للموالي والخمر و
الوصية لابنائه والمجاز فيه اي الجماع في الاخير مراد باجماع الائمة حتى
اجلوا للجنب التيمم بهذا النص ولا ذكر له في كتاب الله الا
بيننا فكم بيوم الاخر وهو المجاز في المسائل السابقة والحقيقة في
قوله او لامستم النساء مرادا لكنه لا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يقال

الجمع للجنب ثبت بحديث عمار وغيره فلا يلزم الجمع بين الحقيقة و
المجاز لانه زيادة على النص بخبر الواحد نسخ عندنا فلا يجوز نقل
الغزالي عن الشافعي انه قال اجمال اية اللمس على المس باليد و
الوطء جميعا وفي الجنبين على الابناء والموالي يدخل الفروع هذا
سوال يرد على اصحابنا من ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان بان يقال
وقعتم فيما ابتم فيما اذا قال الكفار للمسلمين اعتدنا على ابنائنا و
موالينا حيث اثبتم الامان لابناء الابناء وموالي موالينا وفيه
جمع بين الحقيقة والمجاز واشار الى جوابه بقوله لانه ظاهر الاسم اي
ظاهر اسم الابناء والموالي صار شبهة في حقن الدم اي في منعه من
ان يسفك والشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت والامان
يثبت بادنى شبهة كما اذا دعى الكافر الى النزول باشارة مع انها
كحال المحاربة والمصافة لصيرورة صورة المسالمة شبهة فكذا فيما
نحن فيه فان قلت المجاز مختلف غير ظاهر وما يكون كذلك لا يثبت الثابت
قلت التفاوت بجهة لا ينافي شبهه بالثابت بجهة اخرى فان امان
الفروع مختلف باعتبار ارادة الحقيقة وشبهة الثابت باعتبار
صلاحية اللفظ لتناولها وكونه متعارفا فيها فصار كانه متناول لها
بخلاف الجنبين على الاباء والامهات حيث لا يدخل الاجداد
والجدات هذا اشارة الى اشكال يرد على الجواب المذكور وهو ان
يقال لو كان تناول اسم ظاهر شبهة في اثبات الامان لثبت
الامان للاجداد والجدات فيما اذا قال الكفار امنا على ابائنا وامهاتنا
ولكنه لم يثبت واشار الى جوابه بقوله لان ذا اي التناول الصورة

المالحة من الاسم وهو الصلح

معتبر

معتبر نظرا الى الشبهة يعني لا نسلم اعتبار الصورة مطلقا بل نقيده
في حال صالح الشبهة فيلحق بالفروع دون الاصول يعني الاجداد
والجدات اصول الاباء والامهات فلا يكون ابناء لهم فان قلت يجوز
ان يكون الجد اصلا باعتبار الحقيقة وشبهة باعتبار التناول الظاهري
ولا منافاة في ثبوت وصفين لشخص باعتبار وصفين قلت هذا
انما يصح اذا لم يعارضه معارض كما في الفروع وفي الاباء والامهات
جهة كونهم اصلا مانعة للامان وجهة كونهم شبهة مثبتة له فلا يثبت
مع المعارض لضعفه فان قلت اذا اشترى المكاتب اباه يصير
مكاتبا عليه تبعا وهذا الحكم على الاصول بالشبهة قلت هذا الدخول
ليس بالشبهة بل لتحقيق الاحسان والاتيان ما مور لوالديه
بالاحسان فلو كان المكاتب من اهل الاعتاق تعتق ابوه بشرائه
وهو من اهل الكتابة فيكاتب عليه لتحقيق البر ولو لم يكاتب عليه
يلزم ان يكون الاب مملوكا لابنه وهو شنيع هذا ما قيل ولكن
يقابل ان يقول ينبغي ان يثبت الامان في الاجداد والجدات بطريق
الاصالة على ظاهر ثبوت حرمة الجدات في قوله تعالى حرمت عليكم
امهاتكم بان يجعل الامهات عبارة عن الاصول ويجعل كانه قال
امنوف على اصولكم ولو كان شبهة مانعة عن اثبات الامان لهم
لكانت مانعة عن اثبات الحرمة ايضا وكان جواب لهم فيها وهو
جوابنا فيه وانما يقع الحلف على الملك والاشارة بهذا اشارة
الى ما يرد نقضا على الاصول المذكورة وهو الورود ان من حلف لا
يدخل دار فلان ودار امرأته دار حقيقة والمستاجر داره

فان قيل يشكل بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم
مقدرا بعد هذا النص الام والجدات ايضا
مع انهم الشبهة قلنا ان الام اسم
لغة لمن ولدت ام الذرى فيتناول النص
لمن حقيقة او عرفا لمن هي سببه بيت
بالاتباع او بالاذن النص وهو
ذلك انما ثبت حرمة الامهات
وهن اخوات الاب والاخوال
بسببها اتصال بجارية فلان يثبت
حرمة الاب وبينها اتصال حرمة
بالطريق الاولى وكذا هذا
ام الام الى

يجاز الصحة النفي بحنث الحالف اذا دخل داره مملوكة او غير مملوكة
وبينه الجمع بين الحقيقة والمجاز والدخول حافيا ومنتعلا هذا
سوال اخر وهو ان وضع القدم حقيقة في الحافي ومجاز في المنتعل
فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم يكن له نية يحنث الحالف
كيف ما دخل فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فان قلت الدخول غير
معتبر في وضع القدم فكيف قلت الدخول حافيا معناه الحقيقي
قلت اراد انه من افراد معناه الحقيقي يعني انه اذا دخل حافيا
صح ان يقال انه وضع القدم في داره حقيقة بخلاف الدخول منتعلا
فبدنا بقولنا لم يكن له نية لانه لو نوى ان لا يضع قدمه حافيا فدخلها
منتعلا او ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث ويصدق ديانة وقضاء
لانه لو نوى حقيقة كلامه وهو مستعمل ولو نوى منه وضع القدم من
غير دخول لا يصدق قضاء لانه مجاز وغير مستعمل باعتبار عموم
المجاز وهو الدخول هذا اشارة الى جواب السوال الثاني بيانه
ان وضع القدم سبب الدخول فذكر السبب واراد المسبب و
الدخول يشمل الحافي وغيره فروض لنا العمل بالحقيقة بدلالة
غرض الحالف لان غرضه منع نفسه عن الدخول لا عن وضع القدم
فعملنا بعموم المجاز ونسبة السكنى هذا اشارة الى جواب السوال
الاول بيانه ان الحامل على هذه اليمين المعاداة والدار ليست
بصالحة لها واريد بدار فلان دار سكناها والدار المملوكة لفلان
اعم من ان يكون مملوكة او غيرها فان قلت ذكر في الخانية والظهيرية لو
دخل دارا مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يحنث ايضا فكيف

يستقيم الجواب على هذه الرواية قلت اراد فلان عبارة عما يضاف اليه
من الدور مطلقا فيدخل فيه ما اذا كان المضاف اليه بالسكنى والملك
وان علمت الاضافة المطلقة حقيقة في الملك ومجاز في غيره فيلزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت معنى الاضافة المطلقة كون الدار
منسوبة اليه بوجه فمعنى هذا لو قال المص وكذا ما منسوبة اليه بوجه
مكان قوله ونسبة السكنى لكان اظهر وانما يحنث اذا قدم ليلا او نهارا
في قوله بعد هي يوم يقدم زيد هذا اشارة الى سوال وهو ان اليوم
حقيقة في بياض النهار ومجاز في مطلق الوقت كقوله ومن يولهم
يوشك فيرى وعد عمرو اذا قدم فلان ليلا او نهارا فيكون جمعا
بين الحقيقة والمجاز فاشار الى جوابه بقوله لان المراد باليوم الوقت
مجازا وهو عام شامل لليل والنهار وكلام المحيط مشعر بان
اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبياض النهار والاول هو
الصحيح لان حمل الكلام على المجاز اولى من الاشتراك اذا كان ثم
بينهما لان الاحتياج في الاول الى قرينة وفي الثاني الى قرينتين و
على التقدير تسليم الظرفية فلا بد من ضابط يعرف به المعنى الحقيقي
من المجازي وهو ان المظروف اذا كان عند ابان يصح فيه ضرب المدة
كالليل يحمل على بياض النهار وان كان غير عند كالدخول يحمل على
مطلق الوقت هذا ما قالوه وفيه نظر لان هذا مشعر باحتياج
الحقيقة الى القرينة وهذا فاسد والاولى ان يقال مظروف اليوم
اذا كان غير عند يكون قرينة لصرف اليوم عن حقيقته فان قلت
اغير بعض المشايخ في ذلك ما اضيف اليه اليوم وكذا صاحب

الهداية قال في فصل اضافة الطلاق الى الزمان اذا قال يوم
اتزوجك فانت طالق فتزوجها لم تطلق لان التزوج مما
لا يملك في التوقيت فلغت الجزء والمضاف اليه فيما اذا كان من
الظرف والمضاف اليه مما لا يملك تاسي انظرا الى حصول
المقصود واما اذا اختلفا كقوله امرك بيدك يوم يقدم زيد
فقد اتفقوا على ان المعتبر هو الظرف لانا اضيف اليه اليوم حتى
لو قدم زيد ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر بيدها مما
يملك قال الفاضل السرقندي العجب انهم جعلوا قولهم امرك
بيدك مما يملك وليس كذلك لان التفويض يحصل في آن وانما
الامتداد لكونها مفوضة ولا فرق بينه وبين العتق قلنا
الممتد عندهم ما صح فيه ضرب مدة والتفويض كذلك لانه يصح
ان يقال جعلت امرك بيدك شهرا والعتق ليس كذلك
حتى لو قال اعتقتك شهرا يعتق العبد ويكون ذكر الشهر لغوا
فان قلت مر ان اليوم ظرف للفعل المتعلق كذلك ظرف
للفعل المضاف اليه فلم رجحوا الاول قلنا ظرفية للعامل
قصدية بتقدير في كاهلة لفظا ومعنى والمضاف اليه ضمنية متفرع
على المعنى باعتبار العامل اولى فان قلت قد يكون الفعل
ممتدا مع كون اليوم لمطلق الوقت كنحو هذا الظن بالله يوم
يأتيكم الموت قلت الحاكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو
عن الموانع وانما اريد العذر واليمين اذا قال لله علي صوم رجب
يحتمل ان يكون غير منذورة للمالكية والعدل فيكون المراد به رجبا

معينا

قوله واذا قال لله علي صوم رجب ونوى النذر واليمين الى اخره المسألة على اربعة اوجه لان
القائل اما ان لم ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه
او ينوي النذر واليمين جميعا فالثلاثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق والخامس
يمين عند ابي يوسف والسادس نذر عنده فقط وعندهما كلاهما نذر ويمين معا وهما معنيان
مختلفان موجب الاول الوفاء بالملتزم
والقضاء عند الفوت وموجب الثاني
المحافظة على البر والكفارة عند الفوت
الا ان احدهما مدلول جوهر اللفظ
والاخر لازم
معناه او جزؤه

معينا وهو الذي يعقب اليمين وان كان منونا فيراد به رجب
من غير ونوى به اليمين هذا اشارة الى سؤال وهو اذا قال
انسان لله علي صوم رجب ونوى النذر واليمين معا او نوى
به اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا وعينا عند ابي حنيفة رحمه
حتى لو لم يصمه يلزمه القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا
وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم

قوله واذا قال انسان لله علي صوم رجب ونوى النذر واليمين الى اخره المسألة على ستة اوجه لان
القائل اما ان لم ينوى شيئا او ينوى النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوى اليمين مع نفي النذر او بدونه
او ينوى النذر واليمين جميعا فالثلاثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق والخامس
يمين عند ابي يوسف والسادس نذر عنده فقط وعندهما كلاهما نذر ويمين معا وهما معنيان
مختلفان موجب الاول الوفاء بالملتزم
والقضاء عند الفوت وموجب الثاني
المحافظة على البر والكفارة عند الفوت
الا ان احدهما مدلول جوهر اللفظ
والاخر لازم معناه او جزؤه

والتوقف على القرينة من اما الاستعمال راجع

معينا او هو الذي يعقب اليمين وان كان منونا فيراد به رجب
من شهره وينوى به اليمين هذا اشارة الى سؤال وهو اذا قال
انسان لله علي صوم رجب ونوى النذر واليمين معا او نوى
به اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا ويمينا عند ابي حنيفة وكذا
رحمه حتى لو لم يصمه يلزمه القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا
وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم
توقف بنونه على القرينة ولليمين مجاز لتوقفها على القرينة وهي
النذر

البداية قال في فصل اضافة الطلاق الى الزمان اذا قال يوم
اتزوجك فانت طالق فتزوجها لا تطلق لان التزوج مما
لا يملك في التوقيت فلغت اضافته والمضاف اليه فيما اذا كان
الظرف والمضاف اليه مما لا يملك تسامحا نظرا الى حصول
المقصود واما اذا اختلفا كقوله امرك بيدك يوم يقدم زيد
فقد اتفقوا على ان المعتبر هو الظرف اما المضاف اليه اليوم حتى
[illegible]

فوله بموجبه الى اصل الوجوب والمنع بالموجب وذا
لا يكون بطريق المجاز بل مستعملا فيه كالمراد
الحقيقة بل على الشجاعة التي هي لازم بطريق الاستلزام لا يكون
مجازا لعدم استعماله فيه مسامحة فوله
اللفظ قد يدل على لازم المعنى فهو المعنى
للاسمي مجازا فلفظ الاسد المراد به الرجل
وهو الشجاعة ولا يسمى مجازا

يا بعلم الموقف فلت لعلم المذكور انما هو عند الاطلاق وخلو
عن الموانع وانما اريد النذر واليمين اذا قال لله علي صوم رجب
يحتمل ان يكون غير منونة للعلمية والعدل فيكون المراد به رجبا
معينا

قوله جاز ان يكون مبنيا على الفتحة
[illegible]
قوله لا تقيد [illegible]
يعني عندنا [illegible]

قوله واذا قال انسان لله علي صوم رجب ونوى النذر واليمين الى اخره المسألة على ستة اوجه لان
القائل اما ان لم ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه
او ينوي النذر واليمين جميعا فالثلاثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق والخامس
يمين عند ابي يوسف والسادس نذر عنده فقط وعندهما كلاهما نذر ويمين معا وهما معنيان
مختلفان موجب الاول الوفاء بالملتزم
والقضاء عند الفوت وموجب الثاني
المحافظة على البر والكفارة عند الفوت
الا ان احدهما مدلول جوهر اللفظ
والاخر لازم معناه او جزؤه
رهاوي

معينا وهو الذي يعقب اليمين وان كان منونا فيراد به رجب
من شهره وينوي به اليمين هذا اشارة الى سؤال وهو اذا قال
انسان لله علي صوم رجب ونوى النذر واليمين معا او نوى
به اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا ويمينا عند ابي حنيفة وكذا
رحمه الله حتى لو لم يصمه يلزمه القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا
وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم
توقف بنونه على القرينة واليمين مجاز لتوقفها على القرينة وهي
النية اعلم ان هذا الاشكال قوي اجاب العلماء عنه باجوبة ليس
فيها جواب شاف فنحن نذكر ما يحضرنا مع ما يرد عليها ثم نشير الى ما هو
الحق عندنا ما ذكره المص وهو جواب الاكثرين لانه نذر بصيغته يمين
بموجبه اي بالزم الثابت وهو لزوم المنذور لانه هو المقصود
بصيغة النذر ولا بد ان يكون المنذور قربة اذ النذر بمباح الترك
اذ لا نذر في الواجب فصار النذر تحريما للمباح وتحريم المباح
يمين لان النبي عم حرم مارية القبطية على نفسه فسمى الله تعالى ذلك
يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم تحرم ما احل
الله لك الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع الله
لكم تحليلها بالكفارة كذا في الشروح ولكن في الاستدلال بالاية
على ان تحريم المباح يمين نظر لان النبي عم حلف صريحا بان قال
والله لا اقربها على ما ذكر في الكشاف فيكون تسمية اليمين بصريح
اليمين والاولى ان يستدل بما روى مسلم في صحيحه وهو قوله
كفارة النذر كفارة اليمين معناه والله اعلم كفارة اليمين الثابتة

الهداية قال في فصل اضافة الطلاق الى الزمان اذا قال يوم
اتزوجك فانت طالق فتزوجها لا تطلق لان التزوج مما
لا يملك فيه التوقيت فلغت المنجز والمضاف اليه فيما اذا كان
المظروف والمضاف اليه مما لا يملك انشاؤه نظرا الى حصول
المقصود واما اذا اختلفا كما اذا قال امرك بيدك يوم يقدم زيد
فقد اتفقوا على ان المعتبر هو المظروف لا ما اضيف اليه اليوم حتى
لو قدم زيد ليلا لا تكون الامر بيدها لان الكلام بالعدم

فهو بموجبه المراد بالموجب اللازم المتأخر ودلالة اللفظ على لازم معناه
لا تكون بطريق المجاز بما لم يكن مستعملا في كالمعنى
ودلالة اللفظ على لازم معناه او جزئه ودلالة اللفظ على لازم معناه
لا يكون بطريق المجاز ما لم يستعمل في اللازم مع ترك ما
اراده الموضوع له لانه حقيقة ايضا بدل على جزئه
واللازم به بطريق التضمن واللازمية والاللزوم
فهو الجزء واللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد فالمراد
حينئذ مجاز وقد يكون من حيث انه جزء المراد ولازم
حقيقة لا يجوز فيها والمعنى لازم للصيغة فلا يجوز
التحقيق لسر الاعلى ما ذكر الطرابلسي هذا رهاوي

معينا

والتوقف على القرينة من امارات المجاز رجاج

واضح حتى لو اراد الحج مطلقا او تحريم المرأة بنية ضعيف او الظهار كفارة
اليمين لا يلزمه كفارة يمين ولفظ اليمين لا يتضمنه اي
بلفظ اليمين لا يلزمه رجاج

والمراد بموجبه المنذور بصيغة النذر وهو الواجب
المنذور لا غاية ولا يجوز ان يكون المنذور مباحا
لانه نذر مباحا والنذر بالمباح
على ما عرف واذا نذر المنذور بالنذر
صار محرما والذي كان مباحا فاما
موجبه لا بصيغته وتحريم المباح
يمين عندنا رجاج

بصيغة النذر وكفارة اليمين الصريحة ولقائل ان يقول لا نسلم ان
تحريم المباح ان كان موجبه يلزم ان يكون يمينا وان لم ينو وانما
يكون كذلك ان لو كان كل تحريم المباح يمينا وهو ممنوع والمعنى
فيه ان كون تحريم المباح يمينا انما عرف بالنص في موضع كان
ذلك التحريم مقصودا بالاضمنيا فيقتصر عليه فاذا نوى يكون التحريم
الثابت به يمينا لوجود شرطه او يقال المدعى ان ايجاب المباح
يصلح ان يكون يمينا فلا يعتبر ما لم يوجد النية فهو كشراء القريب
تملك بصيغته يعني صيغة منتنة للملك تحرير موجبه وهو
الملك اذ يستحيل ان يكون مثبت الملك مزيلا له والملك في
القريب يوجب العتق بالنص فكان الشراء اعتاقا بواسطة حكمه لا
بصيغته وان قلت لو كان اليمين ثابتا بموجبه لما توقف على النية
كالعتق يثبت بشراء القريب بدون النية قلت استعمال هذه الصيغة
غلب في النذر فصارت اليمين في الصيغة المهجورة فيتوقف على النية
ولقائل ان يقول ثبوت اليمين لما توقف على الارادة فقد اريد بهذا
اللفظ مدلوله وهو ايجاب العبادة المسماة ويثبت موضوعه
وهو اليمين ولا يلغى للجمع صورة بخلاف شراء القريب فان ثبوت
العتق فيه لا يتوقف على الارادة فلا يكون النذر نظيره والثاني
ما ذكره شمس الائمة ان الله تعالى سمى مثل لفظ والله قال ابن عباس رض
دخل آدم عم الجنة فلبثه ما غابت الشمس حتى خرج وكان على
نذر الا ان هذا الكلام غلب هذا الاطلاق على النذر عادة فاذا
نوى بكلام لفظ ما هو من معناه فيحال بنيته ولا يكون

موضوعه

قوله ولقائل ان يقول لا نسلم ان تحريم المباح ان كان موجبه الى اخره العبارة الصحيحة لا نسلم ان
تحريم المباح موجبا لانه ان كان موجبه يلزم الى اخره وهذا اعتراض وجواب ذكرهما بعض الشارحين
وعبارته لو كان هذا موجبه يكون يمينا وان لم ينو وان لم يكن جمعا بين الحقيقة والمجاز والجواب عنه
لا نسلم انه لو كان موجبه يلزم ان يكون يمينا وان لم ينو وانما يكون كذلك ان لو كان كل تحريم المباح
يمينا وهو ممنوع والمعنى فيه الى اخره ما ذكره الشارح رحمه الله عله حلط السؤال والجواب
وجعلهما اشكالا كما نوى وهذا ليس بمناسب قوله المعنى فيه الى اخره كانه جعله جوابا
عن السؤال قوله يعني التحريم الثابت به اى بالتواتر قوله لوجود شرطه وهو القصد
اذ بالنية قصد قوله او يقال جواب اخر عن الاشكال

رهاوى

من الصور اذا لم يعتبر ارادة المعنى الحقيقي والاقرب ان يقال كلمة
على حقيقة في ايجاب المباح وايجاب المباح لازم مساو لتحريم
المباح وتحريم المباح يجيء ما مر فيهم من الايجاب بطريق الكناية
والكناية يحتاج الى النية ولم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان
التحريم صار مرادا بطريق الكناية من لازمه لا من اللفظ بخلاف
شراء القريب فانه ليس بلازم مساو لاعتاقه لوجوده بالارث
والهبة وانما يثبت العتق حكما شرعيا باشارة النبي عم بقوله

نسبة بين الحقيقة
والمجاز في صورة ما

جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة فعلى هذا قوله ان اصوم سادة
مسد جواب القسم كما يقال اكرمك في قولنا بالله ان اكرمتني اكرمتك
جواب الشرط سادّ مسد جواب القسم وقابل ان يقول اللام انما
يجيء للقسم اذا كان الموضع موضع تعجب كما مر من قول ابن عباس
وقد نص على هذا في كتب النحو وههنا ليس موضع التعجب والثالث
ما ذكره صاحب التنقيح بالمنع والتسليم فان المراد بالموجب اللازم
المتأخر فدلالة اللفظ على لازم المعنى لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد
اذا اريد به الرجل المقدم يدل على الشجاعة التي هي لازمة
الاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ المستعمل
في لازم ما وضع له غير ارادة الموضوع له ولئن سلمنا ان اليمين هو نفس
المعنى المجازي ولكن لا نم الجمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو
النذر وقابل ان يقول هذا الجواب انما يصح اذا نوى اليمين فقط و
اما اذا نويهما فقد كفى ارادة المجاز والحقيقة وانا قلت لا عبرة
بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة قلت فلا يمتنع الجمع في شيء
من الصور اذا لم يعتبر ارادة المعنى الحقيقي والاقرب ان يقال كلمة
على حقيقة في ايجاب المباح وايجاب المباح لازم مساو لتحريم
المباح وتحريم المباح يجيء مما مر فيهم من الايجاب بطريق الكناية
والكناية يحتاج الى النية ولم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان
التحريم صار مرادا بطريق الكناية من لازمه لا من اللفظ بخلاف
شراء القريب فانه ليس بلازم مساو لاعتاقه لوجوده بالارث
والهبة وانما يثبت العتق حكما شرعيا باشارة النبي عم بقوله لمن

جمع بين الحقيقة والمجاز في صورة تامة

وقابل ان يقول ثبوت ايجاب ما توقف على الارادة فعل الزيد بهذا
اللفظ مدلوله وهو ايجاب العبادة المسماة وغير موضوعه
وهو اليمين ولا يمنع الجمع سوى هذا بخلاف شراء القريب فان ثبوت
العتق فيه لا يتوقف على الارادة فلا يكون النذر نظيره والثاني
ما ذكره شمس الائمة ان الله يجيء مثال لفظ والله قال ابن عباس رض
وقال آدم عم لجنته فلما غابت الشمس حنثت فخرج وكانه على
نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق على النذر زيادة فاذا
نوى به النذر بكان لفظا جامعا من معناه فيعمل بنيته ولا يكون

موضوعه

جمعا

يجري ولد والده الا يجده عملوكا فيشتريه فيعتقه لا بطريق الكناية فلا
يحتاج الى النية فطريق الاستعارة اي المجاز الاتصال بين الشيئين
صورة او معنى اراد به المعنى الخاص المشهور حتى لا يصح تسمية
الرجل اسدا باعتبار معنى الجبر الثانية ولا تسمية الاخر والمحروم
اسدا لعدم شهرة الاسد بهما الثالثة تسمية الشجاع اسدا
لتشابههما في معنى الشجاعة والمطر سماء لتشابههما في الصورة
الحسية وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية
والتعليل اي من حيث الاتصال بين السبب والمسبب والعلة
والمعلول نظير الصورة اي نظير الاتصال الصوري في المحسوسات
اذ معنى السبب كونه طريقا الى المسبب ومعنى العلة كونه مثبتة
والمعنيان لا يوجدان الا في السبب والمعلول فيكونان متجاورين
صورة كما بين المطر والسماء والاتصال في المعنى المشروع كبيع
شرع في محل النصب على الحال متعلق بمحذوف والمعنى اتصال
عقد مشروع بعقد مشروع في المعنى المشروع معقولا لا اي معنى شرع
ذلك العقد المشروع نظير المعنى وهو خبر لقوله والاتصال اي
اتصال المعنى كما في الهبة والصدقة فان كلا منهما تمليك بغير بدل
فيجوز استعارة احدهما للاخر فيستعار لفظ الهبة للصدقة فيما
اذا وهب للفقير شيئا لم يكن له الرجوع ويستعار لفظ الصدقة
للهبة فيما اذا تصدق على الغني حتى صح الرجوع والملزوم اي
الاتصال من حيث السببية والتعليل على نوعين اتصال الحكم
بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة بين الطرفين

لان

لان الغرض من العلة هو المعلول فيكون العلة منتفية الى الحكم من
هذه الجهة والمعلول [illegible]

فاسدا لان شرط الهبة وجود في الفاسد قبل القبض والملك
له فيه قبله فيتحقق البيع ولم ينفع الشراء لعدم المحل وفي صورة
الملك لا يتحقق حتى يجتمع الكل في ملكه لان المقصود من الشراء بين
الغني لانه لا يستلزم الملك وانه لا يتحقق من الوكيل ولا ملك له

لان الشراء في الفاسد وجد قبل القبض ولا ملك له فيه قبله
فتحقق البيع بدون الشراء لعدم المحل
وهاهنا

الف والشرائع الشوكي ولكن ان يوجه كلام المصنف بوجه
يتأتى على التقسيم بجعل التعليل عطف تفسير للسببية
وحينئذ يرد الشرط الرابع وكاد ان لا يحتاج الى تأويل
هذا ما تأمل وفيه قيد بالاي بالشرائع
كان ظاهرا الا يتوهم وان كنت اراد جملة الان
الشرائع في الفاسد وجد قبل القبض ولا ملك له فيه قبله
فتحقق البيع بدون الشراء لعدم المحل
وهاهنا

يجري ولد والده لا يجده مملوكا فيشتريه فيعتق لا بطريق الكناية فلا
كنا ح الى العلة فطريق الاستعارة اى المجاز الاتصال بين الشيئين

قوله فان قلت هذا انتقال الى نفسه والى غيره الى آخر اقول
هذا السؤال لا يرد على المصنف حتى يحتاج الى الجواب عنه
وانما يرد على بعض الشراح حيث قال الانتقال فى الالفاظ ثلاثة
الانتقال فى المعنى الشرعى وانتقال اتصال
وهو نوعان احدهما اتصال العلة بالحكم
السبب بالمسبب فاعترض بما ذكرنا عليه
والثانى اتصال المسبب والمعلول
المصنف فلا يرد عليه
وغيرهما الى نوعين
التعليل واتصال
فليس فى ذلك دفع
فى الكتاب

اذا وهب للفقير شيئا لم يكن له الرجوع وبسقاء لفظ الصدقة
للهبة فيما اذا تصدق على الغنى حتى صح الرجوع وللاول اى من
الاتصال من حيث السببية والتعليل على نوعين اتصال الحكم
بالعلة واتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين

لان

لان الغرض من العلة هو المعلول فيكون العلة مفتقرة الى الحكم من
حيث الشرعية والمقصود والحكم لا يثبت بدون العلة فيكون مفتقرا
مفتقرا اليها فى الوجود وما كان جهة الافتقار مختلفة لم يلزم الدور
فلما ثبت الاتصال من الجانبين صحت الاستعارة فان قلت هذا
تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره لان السبب فى الشريعة ما يكون
طريقا الى الشئ من غير ان يضاف اليه وجود ولا وجوب وهذا
هو المراد من النوع الثانى والعلة يضاف اليه الوجوب والوجود
فيكون غيره قلنا ليس المراد بالسبب هنا المعنى الشرعى بل المعنى
اللغوى وهو ما يكون طريقا ومفضيا الى الشئ مطلقا وهذا المعنى
يشمل العلة والسبب فيصح ان يكون مقسما لهما حتى اذا قال
ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى
النصف الآخر ونوى به الملك اى قال عنيت بالشراء الملك
هذه استعارة العلة للحكم او قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك
نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقى ونوى به اى بالملك
الشراء يصدق وفرعوا عليه تبعا لهذا التفريع على جواز الاستعارة من
الطرفين وبيانه مبنى على معرفة حكم المسئلتين وهو ان نصف العبد
يعتق فى صورة الشراء الصحيح فيبقى ما بيده لانه لا يعتق اذا اشتراه
فاسدا لان شرط الهبة وجود القابض والملك
له فيه فبالبيع فيبقى على البيع ولم يقع الجزاء لعدم المحل وفى صورة
الملك لا يعتق حتى يجتمع الكل فى ملكه لان المقصود من الشراء تحصيل
الغنى لانه لا يستلزم الملك والملك يحقق من التوكيل ولا ملك له

قال الشارح ما شرحه
السيد اى
المطرزى

وكيف بشرائه وكيلا في قوله ان اشتريت عبدا فامرأتي طالق
فصار مقصوده مطلق الشراء صح كيف على اي وجه كان مجتمعا
او متفرقا وفي قوله ان ملكت عبدا مقصوده في العرف استفاد
بملك العبد وذا انما يكون بصفة الاجتماع حكي ان ابا بكر البلخي
كان من كبار ائمة بلخ وكان يفتي لخادمه وقت درس هذه
المسئلة هل ملكت مائة درهم وكان يقول لا ثم يقول هل اشتريت
بمائة درهم يقول نعم فيفتي على الصحيح بالعرف واذا نوى من
الشراء الملك او من الملك الشراء يصدق فيما دون ما بينه فيه
لان في صورة الاولى لا يصدق قضاء ودياته لان في هذه
الارادة تشديد عليه حيث يعتق عبده المراد بالديانة اذا
استفتى فيها يجيبه على ما نوى ولكن القضاء القاضي لا يلتفت
الى نيته اذا كان فيما نوى تخفيف عليه هذا اذا لم يشر الى عبد
بعينه ولو اشار اليه كيف كان نحو اذا اشتريت هذا العبد ونوى
به الملك وان ملكت هذا العبد ونوى به الشراء اشترى نصفه
ثم اشترى النصف الآخر يعتق النصف في الفصلين لان
الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ولا يعتبر في المعين
لان الصفة في الحاضر لغو كمن حلف لا يدخل هذه الدار لا
يعتبر فيها صفة الغيران ويعتبر في غير المعينة فان قلت الملك
فيما اذا قال ان ملكت ونوى به الشراء مطلقا غير مختص بالملك
الحاصل بالشراء والشراء علة للملك يثبت به فلا يكون بينهما اتصال

بالعلية

بالعلية والمعلولية ولا يجوز الاستعارة قلت كون الحكم مختصا بالعلة
غير مشروط في هذا الباب والشرط افتقاره الى ما يصلح علة
للحكم في نفس الامر الا ترى انهم استعاروا الاثم للخمر في قولهم شربت
الاثم حتى قال عقلي اي الخمر والاثم غير مختص بالخمر والثاني اي
النوع الثاني من الاتصال الصوري في المشروعات اتصال
السبب بالمسبب وهو ما يفضي الى الحكم ولا يكون الحكم مضافا
اليه وجودا او وجوبا والمراد به هنا السبب الذي ليس بعلة بان
لا يكون الحكم مضافا اليه بلا واسطة اعم من ان يكون سببا محضا
كما تقدم او سببا في معنى العلة وهو ما يكون علة للحكم مضافة اليه
دون الحكم كملك الرقبة فانه علة لملك المتعة وملك الرقبة مضاف
الى السبب وهو البيع ولم يضف اليه الحكم وهو ملك المتعة
كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة واذا قال لامته
انت حرة يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول ملك
المتعة بتبعا ولا يحل الاستمتاع الا بالنكاح وكان قوله انت حرة
سببا لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا لا علة لتخلل الواسطة وان
زوال ملك الرقبة لو قال المص كاتصال زوال ملك المتعة
بالفاظ العتق لكان اولى فيتمكن تقدير المضاف بان يقال كاتصال
زوال ملك المتعة بالفاظ زوال ملك الرقبة وكاتصال ثبوت
ملك المتعة بالفاظ موضوعة لملك الرقبة فيجوز استعارة اللفظ
الموضوع لملك الرقبة لثبوت ملك المتعة لتشابه
المعنى في هذا الموضع بنوعه البيع والهبة والتمليك ليس سببا

قوله سبب

السبب لغة ما يتوصل به الى الشيء ويفضي اليه وهو
سمي الحبل سببا لتوصل به الى الماء ووجه
الاصطلاح ما يفضي به الى الحكم
والسبب قد يطلق على العلة مثال
البيع سبب الملك والنكاح سبب الحل
وقد يطلق على السبب الحقيقي
لا يكون الحكم مضافا اليه كالزنا
الذي هو سبب الحد وهو ان يكون
فيه علة الحكم مضافا اليه لشرائه
اعتاق جامع الاسرار

ملك المتعة الذي يثبت بالنكاح وكذا العتق ليس سببا لزوال
ملك المتعة الذي يزول بالطلاق فلم يوجد الاتصال باعتبار
السببية فلا يصح الاستعارة فهو به يعرف ما ذكرنا قريبا من ان الشرط
في جواز الاستعارة الافتقار الى ما يصلح علة للحكم لان الحكم قبل وجوده
يفتقر الى جميع العلل على وجه البدل فيصح استعارة السبب للحكم
كاستعارة الفاظ العتق للطلاق حتى لو قال لامرأته انت حرة ونوى به
الطلاق يقع بائنا وانما احتيج الى النية لان المجاز غير متعين لهذا
المجاز بل قابل لحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج الى النية لتعيين المجاز
وقوله كسبه اي لا يجوز استعارة الحكم للسبب كاستعارة الفاظ الطلاق
للعتق حتى لو قال لامته انت طالق ونوى به الحرية لا يعتق عندنا
وقال الشافعي يعتق لتشابه الطلاق والعتاق لغة وشرعا اما لغة
فلان كلا منهما للتخلية والارسال واما شرعا فلان كلا منهما لازالة
الملك فيجوز استعارة كل منهما للآخر وانما قلنا العكس لا يجوز
لان شرط جواز الاستعارة الاتصال وهو انما يتحقق بالافتقار و
المسبب مفتقر الى السبب لانه فرعه والسبب مستغن في ذاته
لقيامه بنفسه وثبوت المسبب بين الامور الاتفاقية حتى جاز
تخلفه عنه فان من اشترى جارية مجوسية يحصل ملك الرقبة دون
المتعة الا اذا كان السبب مختصا بالسبب فيجوز الاستعارة من
الجانبين لكونه بمنزلة العلة كقوله تع اعتبروا اني اراني اعصر خمرا
اي عنبا استعير السبب وهو الخمر للمسبب وهو العنب لاختصاص
الخمر بالعنب وكما هل ان استعارة الملزوم للازم يجوز كيف ما كان

واما

واما استعارة اللازم للملزوم فانما يجوز اذا كان مساويا له فاذا كان
السبب مختصا به يوجب شرط الانتقال من اللازم الى الملزوم
فيجوز الاستعارة واما اذا كان اعم منه فلا يصح الاستعارة وقيد الطلاق
لانه يقتضي بجواز استعارة المعلول للعلة وان كان اعم منها فان
قلت ورد في القرآن ذكر الحكم وارادة السبب كقوله تعالى اذا نكحتم
المؤمنات اي عقدتم والوطء غير مختص بالعقد قلت الوطء الذي
بعقبه الطلاق مختص بالعقد واذا كانت الحقيقة متعذرة وهي ما
لا يوصل اليه الا بمشقة او مهجورة وما يمكن وهو الا ان الناس يهجرون
ويتركون فيصار الى المجاز بالاجماع كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة
هذا مثال المتعذرة والمجاز فيه ان لا ياكل ثمرها وان لم يكن لها ثمر فقطعها
ولو تكلف واكل من عين النخلة لا يحنث في الصحيح او لا يضع قدمه
في دار فلان هذا مثال المهجورة وان حقيقته وهو وضع القدم حاصل
لكن الناس يهجرونه والمجاز فيه الدخول وان قلت المحلوف
عليه في المثال الاول عدم اكلها وهو غير متعذر بل المتعذر اكلها
قلت اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع فموجب اليمين ان
يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون مأكولا لا يكون ممنوعا باليمين والمهجور
شرعا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب
مثلا اي بنعم ولا مجازا بطريق الاطلاق والعموم الخاص وهو الخصومة على
العام وهو الجواب لانه يتناول الاقرار والانكار والخصومة المهجورة
شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا حراما فلا يا تيه المسلم بنفسه
فيصار الى المجاز وهو الجواب حتى اذا ادعى رجل على آخر الفا فقال

ولفظ لا معطوف على نعم

التوكيل بسان

عدم عموم المجاز فانه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو الاشتراك

مطلب عموم المجاز

المدعى عليه رجلا بالخصومة لكنا علم المدعى فاقر الوكيل عند القاضي
بان موكله اخذ الالف جاز وعند زفر والشافعي لا يجوز لانه مامور
بالخصومة والاقرار مسالمة واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم
يتقيد حلفه بزمان صباه كانه قال لا اكلم هذا الذات ولو كلمه بعد
ما كبر يحنث لان حجر ان الصبي مسلما كان او كافرا يمنع الكلام معه
حرام لان الصبا مظنة المرحمة ولهذا لم يجز قتله قبل التكليف ولا
يقتل الصبي الكافر قصاصا ولا يلزم جواز سببه لانه مرحمة
لثبوت الاسلام بالسبي وبدار الاسلام والمحجور شرعا كالمحجور عادة
وان قلت لو حمل على الذات يلزم ترك الترحم ايضا ما دام صبيا
وترك التوقير اذا كبر وترك المواصلة مع وجوب المواصلة
دايما ومهاجرة المؤمن حرام فوق ثلثة ايام والتزام المجاز لاجل
الاحتراز عن واحد منها التزام الثلثة قلت الالتفات في
امثاله الى مباشرة المحظور قصدا وما يثبت بطريق ضمني
فليس بمعتبر الا يرى لو قال لا اكلم هذا الذات لا يكون مرتكبا
للنهي عنه وان لزم منه المجاز الا على ان ترك التوقير ينفك عن
الذات بان لا يعيش الى الكبر فلا يكون لازما فيتقيد بقوله هذا الصبي
لانه لو قال صبيا ينعقد اليمين بصفة الصبا لان الصفة صارت
مقصودة باللفظ لكونها معرفة للمحلوف عليه كمن حلف ليشربن
اليوم الخمر ينعقد اليمين وان كان حل ما شرعا لضرورة الشرب
مقصودا باليمين فيحنث ان لم يشرب والاصل فيه ان اليمين اذا
انعقدت بما هو صفة ينتقيد بصفته عرفا كان او شرعا ان صلح

الوصف

الوصف ان يكون داعيا الى اليمين كما اذا حلف لا ياكل رطبا
او هذا الرطب فاكله بعد ما صار تمرا لا يحنث لان الرطوبة
مضرة وان لم يصلح كما اذا حلف لا ياكل من لحم هذا الحمل يحنث
اذا اكله من لحمه كبشا لان لحم الحمل انفع منه فلم يصلح ان يتقيد
به اذا عرف هذا فنقول كان الواجب ان يتقيد فيما نحن فيه بوصف
الصبا مظنة الرحمة فيصلح ان يكون داعيا الى اليمين لكنه لم يتقيد
لحرمة حجر ان الصبا شرعا واذا كانت الحقيقة مستعملة اي مما
ليست مهجورة شرعا وعادة لكن ذكر لفظة مستعملة للمشاكلة
التقديرية لان قوله الحقيقة يتضمن الاستعمال والمجاز استعارة
اي متبادرا الى الفهم في العرف او معناه يكون استعماله اكثر في
عرف الناس من استعمال الحقيقة فهي اولى عند ابي حنيفة رح لان
استعارة لا يزاحم الاصل خلافا للشافعي عندهما المجاز اولى بدلالة
العرف وعلى هذا الاصل اختلف ابو حنيفة وصاحباه في قوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القرآن فان له حقيقة مستعملة وهو ما يطلق عليه
اسم القراءة ومجازا مستعارا وهو ما يسمى قراءة شرعا فجوز ابو حنيفة
القراءة في الصلوة بآية قصيرة وشددا بآية طويلة وقالا ان
يقول ينبغي على اصله ان يجوز بما دون الآية واصلهما مفروض
فيما اذا حلف بان لا يقرأ القرآن يحنث بقراءة آية قصيرة اجماعا
كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة او لا يشرب من هذا الفرات
فعنده يحنث باكل عين الحنطة والشرب من الفرات قال صاحب
الكشاف في قوله تع فشربوا منه اي كرعوا فلا يحنث باكل الخبز

لان الصبا

ويمكن الجواب عن طرف الامام الاعظم بان
يقال عدم جواز الصلوة بدون الاية مبني
على العرف لا يقال عليه في العرف قارئا
ويمكن عن طرف الامامين بان يقال
اذا فيما يحنث بذلك احتياطا ولذلك
قال في الاسرار وما قالاه احتياطا

دهاوي

والشرب من الاواني المتخذة من الفرات فعند هما يحنث باكل
ما يتخذ منها كما يحنث باكل عينها وبالاغتراف من الفرات كما
يحنث بالكرع لانه مجاز عن اكل ما يجوز به الخلطة وشرب ما يجاور
الفرات وهو يحتمله يتناول كليهما فان قلت فعلى هذا يلزم ان
يحنث باكل السويق عندهما لوجود اكل ما يجوز به الخلطة قلت
السويق جنس اخر غير جنس الدقيق عندهما ولهذا جوزا بيع
الدقيق بالسويق متفاضلا فلا يحنث كذا ذكره شمس الائمة و
من هذا عرف ان ما قاله بعض الشراح وعند محمد يحنث باكل ما
يتخذ من الحنطة كالخبز والسويق ونحوهما ليس بصحيح ولو شرب
من نهر منشعب من الفرات لا يحنث لان ماء الفرات انقطع
منه بالنهر ولو قال من ماء الفرات فشرب من نهر اخر يؤخذ من
الفرات بكرع او باناء يحنث بالاتفاق لانه عقد يمينه على ماء
الفرات وهذا الماء ماؤه وان تحول الى نهر اخر هذا الخلاف فيما اذا
لم ينو شيئا فان نوى الحقيقة او المجاز يتبع ما نوى اتفاقا ولو كان
الحقيقة والمجاز سواء في الاستعمال فالعبرة للحقيقة اتفاقا وهذا اي
الاختلاف المذكور بناء على اصل اخر يختلف فيه وهو ان الحقيقة
اي كون المجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم عندهما اي بان صار التكلم
بلفظ هذا ابن اذا اريد به المجاز وهو الهرة خلفا عن التكلم بلفظ
هذا ابن اذا اريد به الحقيقة وهو البنوة لان الحقيقة والمجاز من
اوصاف اللفظ فجعل الحقيقة في الكلام اولى وعند ابي حنيفة في الحكم
يعني هذا ابن مجازا خلف عن هذا ابن حقيقة في الحكم اي في حكم المجاز اي

خلف

خلف عن حكم الحقيقة لان حكمه وهو المقصود فحاله خلفا في المقصود
اولى وبعض الشراح فسروه بان لفظ هذا ابن اذا اريد به الهرة
خلف عن لفظ هذا اخر اي قائم مقامه وهذا التفسير صحيح في المعنى لكن
التفسير المذكور الاول اليق بهذا المقام لان المجاز خلف عن الحقيقة
بالاتفاق ولم يذكر الخلاف الا في جهة الخلفية فعلى كلا المذهبين الاصل
هذا ابن والخلاف في الجهة فعندهما من حيث الحكم وعنده من
حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابن خلف عن هذا اخر فالخلاف
يكون في الاصل والخلف لا في جهة الخلفية قال شارح المغني
المنصور التفاوت هذا غير صحيح لان حكم الاصل وهو الهرية التي
يثبت بهذا اخر ليس بمجتمع في هذا المحال بل متصور كما في الاصغر
سنا منه فيلزم ان يثبت العتق عندهما لوجود شرط المجاز وهو
تصور الاصل والامر بخلافه ويظهر الخلاف في قوله لعبده وهو اي
العبد اكبر سنا منه اي الموكل هذا ابني فعنده يعتق لان شرط
الخلفية تصور الحقيقة والحقيقة متصورة من حيث التكلم لان قوله
هذا ابني من حيث التكلم صحيح لانه ابتداء وخبر وما تقرر موجب
الحقيقة بنفي المجاز ذكرا للمزوم وارادة للازم وهو الهرية وعندهما
لا يعتق لانه لا بد ان يكون الاصل في مخرجه صحيحا موجبا للحكم وهذا
الكلام غير منعقد لايجاب الحكم اصلا فيلغو كالمنفوس لما لم
ينعقد للحكم الاصلي وهو البنوة لانه لم ينعقد للحكم الخلفي وهو
الكفارة وتعليل ان يقول ينتقض هذا الاصل بما قول ابي يوسف
في مسئلة الكوز وهو ما اذا حلف لا يشرب الماء الذي في هذا الكوز

اي فسروا قول المص وهو اخبار عن الخلفية

ولا ما ذا فانه قال بانعقاد اليمين فيه لتظهر الثمرة في صحة الخلف وهو
الكفارة مع ان الاصل وهو الخبر مستعمل في اصل الخلاف اذا
استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى
الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط بحيث امتنع الحقيقي لا
يصح المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية وجه
بناء ما سبق على هذا الاصل ان الحقيقة لما كانت في الكلام عنده
اعتبر لفظ الحقيقة لان المجاز لا يزاحم الحقيقة المستعملة صارت
اولى من المجاز المتعارف وعندهما لما كانت الحقيقة في الكلام وجب
الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح لان الاثر يستعمل الاول قلت
يرد على قول الشارح قوله تعبير هذه بنتي لا يصلح عنده مع ان
العمل بالمجاز ممكن اذ البنتية سبب الحرية كالبنوة قلت انه على
الخلاف فلو كان على الوفاق فقوله هذه بنتي حكم لحرية كهذه البنتية
وهذه الذات ليست محل لملك الحرية واضافتها اليه كاضافة
العتق الى الحمار فيلغو العدم المحل ولان مشار اليه اذا كان من
جنس المسمى يتعلق الحكم بالمشار اليه واذا كان من خلاف جنسه
يتعلق بالمسمى ولا عبرة للمشار اليه كما لو باع قصاعا على انه ياقوت
احمر فاذا هو اصفر ينعقد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه
زجاج لا ينعقد لعدم المسمى والذكر والانثى جنسان فتعلق
الحكم بالمسمى وهو معدوم فلا يجوز تصحيح الكلام في المعدوم
وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا كما في قوله
لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب وقوله لمسلم او اكبر سنا

منه

منه حتى لا يقع الحرمة بذلك ابدا اي سواء اصر على هذا القول او
بهذا القول او كذب نفسه الا انه اذا اصر على ذلك يفرق القاضي
بينهما لان الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالما
يمنع عنه فاذا لم يجب التفريق لما في الجب والعنة اما تعذر الحقيقة
وهو النسب في الاكبر سنا منه فظاهر واما في التي تولد مثله فلان
الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير واما تعذر المعنى المجازي فلان
الشرع يكذبه فلان التحريم الذي يثبت بهذه بنتي التحريم الذي
يثبت بهذه بنتي التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح لان البنتية
تظهر الحرمة من الاصل وليس في وسعه اثباته والذي في وسعه
اثبات تحريم يقتضي صحة النكاح ويكون عفوا من عفو ويكون الطلاق
فالمعنى غير صالح له تقييد بقوله معروفة النسب لانها لو كانت
مجهولة النسب فرق بينهما ويثبت النسب كذا في المحيط
وقيل الحكم في مجهولة النسب كذلك حتى لا يحرم لان الرجوع
عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه ولا يمكن
بموجب هذا الاقرار قبل تأكيده بالقبول واما وضع المسئلة
في معروفة النسب لان تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر والحقيقة
تترك لما فرغ عن بيان الحقيقة والمجاز شرع فيما يترك به
الحقيقة وذلك خمسة بالاستقراء بدلالة العادة على انه لما كان تعذر
بالصلوة والحج فان الصلوة لغة الدعاء وكما في قوله تعالى واذا كان
صائما فليصل اي ليدع ثم نقلت الى الاركان المعهودة وكذا الحج
فيها وترك معناها لغة فلو نذر ان يصلي يحمل على الاركان المعهودة

اذا ثبت ص

اصل ص

ان هذا الكلام لو ثبت موجبه وهو البنتية كان
التحريم الثابت له منافيا لملك النكاح وبين
ان العبد اثبات ذلك اذا اليه اثبات حرمة
هي من موجب النكاح دون تبديل
حال المحل فلم يصلح مثبتا من حقوقه
فلا يجوز ان يستعار لهذا التحريم
لان التزوج لا يملك اثباته
والذي يملك التزوج اثباته
تحريم قاطع لملك النكاح
جامع الاسرار

واعلم ان الحكم في مجهولة النسب كذلك حتى
لا يحرم لكن عليه في الاقرار روايتان
وذلك لان الرجوع عن الاقرار
صحيح بالنسب قبل تصديق المقر له
اياه فلا يمكن العمل بموجب
هذا الاقرار قبل تأكيده بالقبول
لاحتمال انتفائه بالرجوع او بالرد
الا ان الشيخ وضع المسئلة في
معروفة النسب لان تعذر العمل
بالحقيقة فيها اظهر وهو في المحيط
ان كانت مجهولة فرق بينهما
وفيه ايضا نظر فانه
التقييد صحيح

قل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب ولا يعتق لان المكاتب
كالحر يدا و كان مملوكا من وجه دون وجه فلا يتناوله المملوك
المطلق المنصرف الى الكمال ويتناول المدبر وام الولد فيعتقان
لان الملك فيهما كامل والرق ناقص وعكسه اي عكس ما ذكرنا
من المسئلتين الحلف باكل الفاكهة من حلف لا ياكل الفاكهة
فاكل الرمان والرطب والعنب لا يحنث عند ابي ح لان في هذه
العلة كما لا في معنى التفكه لان الفاكهة اسم لما يتنعم ويتلذذ زيادة
على ما يقع به قوام البدن فيكون الفاكهة اسما لما هو تابع وهذه الثلثة
يحصل بها قوام البدن فيكون فيها وصف زائد ولا يدخل في
الفاكهة وان قلت كيف ادخلتم الطرار تحت اسم السارق مع
ان في فعل الطرار وصفا زائدا وهو الاخذ من اليقظان قلت
المعنى الزائد في الطرار غير مناف للسرقة بل يحتمل لها كالضرب
والشتم فانهما كلاهما لمعنى الايذاء فيثبت الحكم فيه بالدلالة والزيادة
في هذه الثلثة وهو كونه غذاء مناف للتفكه لان الغذاء مقصود
والتفكه امر زائد غير مقصود فيكون مغيرا لمعنى التبعية وعن هذا
يحنث باكلها لان الفاكهة انما يوكل على سبيل التنعم وهذه الاشياء
كذلك وان نواه عند الحلف يحنث اتفاقا وبدلالة سياق
النظم اي سوق الكلام معنى يترك الحقيقة بقرينة تعظيم التحقت
بها سابقة او متاخرة لان السياق بالياء المنقوطة تثنيتين من
كثب اكثر استعماله في المتاخرة كقوله تعالى امرتك فانه يدل على
التوكيل ضعيفة لكن ترجحت بقرينة قوله ان كنت رجلا لان هذا

وكذا الخ لغة القصد ثم نقل الى القصد الى المكلة للنسك
المعروف وبدلالة اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا ياكل حراما يحنث
باكل لحم السمك وعند مالك يحنث لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصح
نفيه عنه والعلماء تمسكوا في ذلك بالعرف لان لحم السمك لم
يتناول استعمال اللحم في الحاجات وبابعه لا يسمى لحما فلا
يدخل في اللحم والعرف معتبر في اليمين وذهب فخر الاسلام وتابعوه
الى النظر في ماخذ الاشتقاق ولحم السمك مخصوص من اللحم
بدلالة اشتقاق اللفظ فان اصل تركيبه يدل على الشدة و
القوة يقال لحم العتال اي اشتد ثم يسمى اللحم بهذا الاسم
لقوة فيه باعتبار تولده من الدم وليس للسمك دم والا لما
عاش في الماء وشرط ذبحه حاله قال صاحب الكشف لقائل ان
يمنع كونه ماخوذا مما ذكر لان قولهم لحم العتال انما هو لكثرة
اللحم بكثرة القتلى فلا يكون له ماخذ يدل على الشدة والقوة الى
هنا كلامه ولقائل ان يقول لو كان لحم السمك مخصوصا بدلالة
اشتقاقه لكان اللفظ مجازا في لحم السمك وليس كذلك لان
الذبح سماه لحما في قوله ومن كل تاكلون لحما طريا ويمكن ان يقال
المراد من كونه ماخوذا ان وضعه لذات باعتبار معنى هو المقصود
بشهادة الدوران فان لحم لبيا ترجمت دارت مع تادية
تلك الشدة والقوة من ذلك المكلة للواقعة العظيمة واللحم
العذال واللحم لحم البقر واللحم ليتقوى الطعام به ولو اكل لحم الاوز
والخنزير يحنث على هذا الطريق ولا يحنث نظرا الى العرف وقوله

الكلام انما يقال عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن الفعال
الذي قرن به فيكون الكلام التوبيخ مجازا وبدلالة معنى يرجع
الى المتكلم يعني الى حاله كما في عين الغور كما لو قال لامرأته
حين قامت تخرج ان خرجت فانت طالق انه يقع عليها تلك
الطرقة حتى لو خرجت لا تطلق الغور ماخوذ من غور ان الغور
سميت بهذا الاسم باعتبار غوران الغضب نظيره قوله والله
لا اتغدى جوابا لمن اوعاه الى الغداء وهو يعني الغدي طعام
يؤكل في الغداة فالتغدي عبارة عن اكل مترادف يقصد به
الشبع واذا لا يحنث في يمينه لا يتغدى حتى ياكل الخبز من
نصف شبعه فان حقيقة قوله لا اتغدى العموم الا انها تركت
بدلالة حال المتكلم لانه اخرج الكلام مخرج جواب الداعي فانه
دعاه الى الغداء الذي بين يديه فتقيد به وبدلالة في محل الكلام
كقوله عم انما الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطاء والنسيان
هذا هو النوع الخامس من انواع ما يترك به الحقيقة فان هذا الكلام
يقتضي ان لا يوجد عمل بلا نية وان لا يوجد خطاء ونسيان و
قد نرى العمل بلا نية والخطاء والنسيان واقعين في الامة فعلم
ان حقيقته غير مرادة فيحمل على المجاز فيراد به حكم الاعمال المعتبرة
وحكم الخطاء والحكم نوعان حكم الدنيا وهو الجواز والفساد وحكم
الآخرة وهو الثواب في الاعمال المعتبرة الى النية والاثم في الافعال
المحرمة والنوعان يختلفان اذ مبنى الصحة وجود الركن و
الشرائط ومبنى الفساد عدمها ومبنى الثواب خلوص النية و

الاثم

الاثم عند الاكثرين ان من صلى وفي ثوبه نجس لا يجوز صلوته لفقد
شرطها ولكن له ثواب الخلوص النية ولو صلى رياء جازت صلوته
وليس له ثواب لفساد اعتقاده فيكون مشتركا بينهما فلا يصلح احتجاج
الشافعي به علينا في اشتراط النية في الوضوء وفي عدم فساد
الصوم بالخطاء لان ارادة المعنيين جميعا غير جائزة اما عندنا فلان
المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم له فيحمل ابقاء
الى الثواب لكونه باقيا بعد عدمه اذ لا ثواب بدون النية بخلاف
الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح وحمل الشافعي
على الصحة والفساد لان النبي عم بعث لبيان الحل والحرمة وتعاليل
لانم ان الحكم مشترك بل هو عام معنوي كالشيء لان حكم العمل
هو الاثر الثابت به فيتناول كليهما وعدم عموم المجاز لم يثبت
من الشافعي على ما سبق ولو سلم فله ان يقول هذا الحديث من
قبيل المحذوف لا المجاز وان يقول عدم بقاء الاعمال على العموم
مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي
محل الثواب فتخصيصه بهذه بتغيير البيع والنكاح مما لا يفتقر الى
النية بالاجماع فان قلت لو كان المراد حكم الآخرة لا يبقى بقوله عن
امتي فائدة اذ عدم المؤاخذة في الآخرة يعم جميع الامم اذ لا يجوز في
الحكمة المؤاخذة بها قلت ذلك مذهب المعتزلة اما عند اهل
السنة فهي جائزة في الحكمة بدليل قوله تع اخبارا ربنا لا تؤاخذنا
ان نسينا او اخطأنا فلو لم يجز في الحكمة المؤاخذة لكان معنى الدعاء
ربنا لا تجر علينا اي لا تظلم بالمؤاخذة بها وفساده ظاهر على ان تقدم

قوله عن اسمي لكن يقتضي الاختصاص فلو لم يجز الواقعة في
الاخرى مطلقا لما فهمه من كان بحر البلاغة رشحة من مواهب
صلوات الله عليه وعلى آله وازواجه والتحريم المضاف الى الاعيان
كالمحارم في قوله تع حرمت عليكم امهاتكم وتحريم في قوله عم حرمت
الخمر لعينها حقيقة عندنا كالتحريم المضاف الى الفعل فيوصف
المحل اولا بالحرمة ثم يثبت حرمة الفعل بناء عليه خلافا
للبعض وهم اصحابنا العراقيون والمعتزلة فانهم قالوا المراد منه
تحريم الفعل لا غير وقال قوم من المعتزلة انه مجمل لا يصح الاحتجاج
به لان التحريم هو المنع والمكلف اذا صار ممنوعا عما هو مقدوره و
لا قدرة له على الاعيان فلا بد من اضمار فعل هذا من اسماء
الخطاب واضمار جميع الافعال مستحيل وليس اضمار بعضها
اولى من الاخر فبقي مجملا اجيب العربي الثاني بالعرف قالوا من
عرف اللغة يتبادر فهمه عند سماع قولنا حرمت عليك النساء
او الطعام الى ان المراد منه تحريم الفعل المقصود منه وهو
الوطء في الاول والاكل في الثاني ولكنا نقول التحريم اذا
اضيف الى العين كان ذلك امارة على انه ضرب من ان يكون كلاما
للفعل وهذا كالنسخ والمنع نوعان منع الرجل عن الشيء و
كمنع الغلام عن اكل الخبز ومنع الشيء عن الرجل بان رفع الخبز
من بين يديه فاضافة التحريم الى العين من النوع الثاني ولا معنى
للتوقف فيه وانفصال ما ذكرنا بالحقيقة والمجاز حروف المعاني
اي الحروف التي لها معان واطلاق الحروف على المذكور في هذا

الفصل

الفصل بطريق التغليب لان بعضها اسماء مثل اذا ومتى وغيرهما
وحروف العطف النزاع وقوع ما ذكر اسماء فيما بين الحروف بمنزلة
الكلمة حكمها حكم الحروف وجه اتصالها بما ذكرنا انها امارة تستعمل
فيما وضعت له فتكون حقيقة وتارة في غير ما وضعت له فتكون مجازا

لزوم بين معانيه عندهما لوقوع الاول وقعا الثاني والثالث لان
موجب هذا الكلام الاقتران فلا يتغير بالواو ويفيد الترتيب لم
يشاء من الواو بل يشاء من ذكر الطلقات متعاقبة على وجه
ينفصل الاول بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة لان قوله و
طالق جملة ناقصة مفتقرة الى الكامل فيتعلق الثاني بعد تعلق الاول

الفصل بطريق التغليب لان بعضها اسماء مثل اذا ومتى وغيرهما
وحروف العطف النزاع وفرعا ذكر سيبويه فيما بين ظروف استطراد
الكلمة حكمها حكم ظروف وجه اتصالها بما ذكرنا انها مادة تستعمل
فيما وضعت له فتكون ضعيفة وما رفع في غير ذلك فتكون مجازا في الواو
ولمطلق العطف اي لمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة كل لاشتراك بعض
اصحابنا انها للمقارنة على قول ابي يوسف ومحمد ولا ترتيب كما زعم
بعض اصحاب الشافعي كمحيي بن بقرة لنا واركعوا واسجدوا وما
والركوع مقدم على السجود بلا خلاف افاده حرف العطف الواو
فيقول الواو لو كان مفيدا للترتيب لما صح ان يقال جاءني زيد
وعمرو قبله ولان الفاء للترتيب ولو كان الواو ايضا له يحصل
التكرار وهو خلاف الاصل وما ذكره مخالف معارض بقوله تعالى
وسجدوا واركعي وفي قوله تعالى غير الموطوءة ان دخلت الدار
فانت طالق وطالق وطالق انما تطلق واحدة اذا وقع الشرط
عند ابي ح هذا اشارة الى رد ما زعم بعض اصحابنا من ان الواو
للترتيب عنده وللمقارنة عندهما بدليل هذه المسئلة المذكورة
في الكتاب لانها لو لم تكن للترتيب عنده لوقعن جملة في المعلق
ولو لم تكن للمقارنة عندهما لوقع الاول ولغا الثاني والثالث لان
موجب هذا الكلام الاقتران فلا يتغير بالواو يعني الترتيب لم
يشاء من الواو بل يشاء من ذكر الطلقات متعاقبة على وجه
ينفصل الاول بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة لان قوله
طالق جملة ناقصة مفتقرة الى الكامل فيتعلق الثاني بعد تعلق الاول

قوله عن امتي لكن يقتضي الاختصاص فلو لم يجز المؤاخذة في
الاخرة مطلقا لما قدمه من كان بحر البلاغة رشحة من امواج
صلوات الله عليه وعلى الدوار وجه والتحرم المضاف الى الماضي
[illegible]

قوله اذا قيل لغير الموطوءة فلان في الموطوءة
فيه تعليق الطلاق فيها يكون رجعيا
لان صيغ الطلاق فيها يكون رجعيا
نعم الثلاث ثلاثا فالاخبار ان الحل واما في غير
ويلزمها العدة فيما دف للا
الموطوءة فهو تقييد البينونة
الحمل

للفعال وهذا كالنسخ والمنع نوعان منع الرجل عن الشيء
كمنع الغلام عن اكل الخبز ومنع الشيء عن الرجل بان رفع الخبز
من بين يديه فاضافة التحرم الى العين من النوع الثاني ولا معنى
للتوقف فيه وتفصيل ما ذكرنا بالهيئة والمجاز حروف المعاني
اي الحروف التي لها معان واطلاق الحروف على المذكور في هذا

والثالث بواسطتين فاذا تعلقن بهذا الترتيب نزلن كذلك
عند وجود الشرط فلما نزل الاول قبل الثاني والثالث لم يبق
للثاني والثالث محل وقالا موجبه الاجتماع اي اشتراك
بين المعطوف والمعطوف عليه المتعلقين بالشرط بلا واسطة و
ذلك لان قوله وطالق محله ناقصة جزاء بغير شرط فيصير ما يتم
الاول وهو الشرط شرطا فيه للثانية ولما تاوت الثانية و
الثالثة في تعلقهما بالشرط بغير جملة اذ ليس بين الاجزاء ما
يوجب صفة الترتيب فلا يتغير بالواو وهذا اشارة اذا قدم
الشرط واما اذا اخره فيقع الثلث اتفاقا لان الشرط متغير فاذا
وجد في اخر الكلام متغير يتوقف اوله على اخره كما في الاستثناء
فيتعلق الاجزاء المتوقفة وقد قال فخر الاسلام وصاحب التقويم
الى قولهما واورد على قوله اشكالا بانه اثبت التعاقب في ازمنة
التعليق وذلك لا يوجب التعاقب في الوقوع وانما الترتيب
في الوقوع بلفظ يوجب تفرق ازمنة الوقوع ثم ولم يوجد وبان
المعلق ليس بطلاق في الحال بل له صلاحية ان يقع طلاقا عند
وجود الشرط فما لم يكن طلاقا في الحال لا يقبل وصف الترتيب
لان الوصف لا يسبق الموصوف فكان العبرة بحالة الوقوع و
لم يوجد فيه ما يوجب تفرق ازمنة الوقوع واذا قال لغير
الموطوءة انت طالق وطالق وطالق انما يثبت بواحدة هذه
المسئلة توهم ايضا ان الواو للترتيب عندهما ثنتان والا لوقع
الثلث كما ذهب اليه الشافعي في القديم لان فيه كما جمع بلفظ

طلع فازال الوهم بقوله لان الاول وقع قبل التكلم اي قبل الفراغ
عن التكلم بالثاني فسقطت ولا يبقى لغو اذ محل التصرف لانها
غير موطوءة فلغا الثاني والثالث هذا لان الواو للترتيب
لا يعاكس بتغير هنا صدر الكلام باخره لانه يثبت به الحرمة الغليظة
فكان ينبغي ان لا يقع الطلاق باوله لانا نقول اخره ليس بمغير بل
مقرر لان حكم اوله الحرمة الخفيفة وحكم اخره الحرمة الغليظة و
كلاهما رافع للقيد فيكون موكدا واذا زوج فضولي امتين من
رجل بعقد او بعقدين بغير اذن مولييهما وبغير اذن الزوج
وقبل الفضولي الاخر صار النكاح موقوفا على اجازة كل واحد
منهما فان نقض احدهما انتقض وان اجاز توقف على اجازة
الاخر فبرت بقولي وقبل الاخر لان الفضولي الواحد لا يجوز
ان يعقد طرفي النكاح كما اذا قال زوجت فلانة من فلان
بغير امرها خلافا لابي يوسف وفي النهاية هذا اذا تكلم الفضولي
بكلام واحد وان تكلم بكلامين كما اذا قال زوجت فلانة من
فلان وقبلت منه يتوقف اتفاقا ثم قال الزوج بهذه مرة
وبهذه منفصلا بطل نكاح الثانية وبهذه المسئلة توهم ان
الواو للترتيب اذ لو كان الواو لمطلق الجمع لصار كانه قال
اعتقتهما وصح نكاحهما فازاله بقوله انما بطل نكاح الثانية لان
عتق الاولى يبطل محلية الوقف في حق الثانية حتى لا يلحقه
الاجازة لانه لا محل للامة في مقابلة الحرة حتى لو تزوج امة نكاحا
موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا نافذا او موقوفا بطل نكاح الامة

لان التوقف يعتبر بابتداء النكاح لان ما كان راجعا الى المحل فالابتداء
والبقاء فيه سواء والامة ليست بمحل النكاح منضمة الى الحرة
قلنا حال التوقف ولم يجز العقد من جانب المولى لسقوط حقه
بالاعتاق ونقابل ان يقول ينبغي ان لا يبطل النكاح الموقوف
للامة على الحرة لانه ليس بنكاح حقيقة لانه لم يثبت به الحل ولا يراد
بقوله رحمه الله لا تنكح الامة على الحرة الا النكاح التام اذ لو اريد به التام
والموقوف يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا نقض من هذا الكلام
الا بان يلتزم ان الجمع بينهما في مقام النفي جائز كما جاز الجمع بين
معنيي المشترك فيه ولو اعتق احديهما بعينها فم يلحق المولى
النكاح فاجاز نكاح الامة لم يجز لان المولى باعتاق احديهما
تعين نكاح الاخرى ولو اعتقها بكلام منفصل فاجاز النكاح نكاحهما
او واحدة منهما جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم في حقها لا يتغير
باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا يلحقه
الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقدة واحدة واما اذا كانا في
عقدين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم ما ذكرنا وان كان
اثنين فاعتقت الامتان على التعاقب والنكاحان على حالهما
فايتهما اجاز جاز لانهما لو انشأ العقد واحد بهما حرة والاخرى
امة توقفا لانه لا تفاوت في التوقف واحدهما لا يملك الاجازة
في ملك الاخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى
يصير راضيا بنكاح الثانية وانه سيأتي منه وان اجازهما جاز
نكاح المعتقة الاولى ولو اعتقهما المولى بلفظ واحد بان قال

اعتقهما

اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة
ونقابل ان يقول قوله متصلا ازيد لان الحكم كذلك لو اعتق
احديهما وسكت ثم اعتق الاخرى وقوله بغير اذن الزوج
لا حاجة الى التقييد به ولهذا وضع شمس الائمة المسئلة ولم
يقيد بانه فيبطل الثاني اي نكاح الامة الثانية قبل النكاح
واذا زوج رجلا اخرين في عقد بغير قيد به لانه لو زوجهما في
عقدة واحدة لا ينعقد بحال بغير اذن الزوج فبطلقه اي خبر النكاح
فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اي بطل العقدان كما اذا
اجازهما معا بان قال اجزت نكاحهما وان اجاز متفرقا بان قال
اجزت نكاح هذه ثم قال بعد زمان اجزت نكاح هذه بطل النكاح
الثاني هذه المسئلة موهمة ان الواو للمقارنة فازال هذا الوهم بقوله
لان صدر الكلام يتوقف على اخره اذا كان في اخره ما يغيره اولا
هذا علة لقوله بطلا يعني صدر الكلام يقتضي جواز النكاح وفي
اخره ما يغيره لان جواز النكاح الثاني ينافي جواز النكاح الاول
للزوم الجمع بين الاختين وبطل النكاحان جميعا واذا صح النكاح
الاول اذا اجازهما متفرقا لعدم توقف صدر الكلام على اخره
كما في الشرط والاستثناء اي كما ان الكلام موقوف على اخره اذا
وجد الشرط او الاستثناء بعده وبطلانهما من هذا التعليل
لان الواو يقتضي المقارنة وقد يكون الواو للحال كقوله تعالى
اذ اتى الغاوات هم يحسن العطف بها لان الجملة الاولى
فعلية اسمية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع

واذا كان الواو للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط
تعلقت الحرية بالاداء حتى لا يقع العبد الا بالاداء وان قلت
اذا كان الحال شرطا ينبغي ان يتقدم مضمونه على العامل فلا يكون
معلقا وح يلزمه الحرية قبل الاداء قلت انه من باب القلب اي
كن حرا وانت مؤد اي انما اعترض عليه بان القلب لا يقع
الا في كلام المتقنين وهذا الكلام يصدر من غيرهم او هي مقدرة اي
اداني انما تقدر الحرية في حال الاداء والحال لا يلزم قائمة مقام
جواب الامر اي اداني انما تصير حرا واعترض عليها بان كونها
قائمة مقام جواب الامر مجرد اصطلاح من عنده فلا يلتفت اليه
فلو كان معنى الكلام اداني انما تصير حرا لم يبق واو الحال وكلامنا
فيه او يقال الحرية حال الاداء والحال وصف والوصف لا يتقدم
على الموصوف فالحرية يتأخر عن الاداء وقد يكون الواو لعطف
الجملة فلا يجب به المشاركة في الخبر كقوله هذه طالق وهذه
طالق فتطلق الثانية واحدة لان الشركة في الخبر انما كانت للاقتران
واذا كانت تامة فقد ذهب دليل الشركة وكذا في قوله طلقتي
وذلك الف وهذه الواو لعطف الجملة حتى لا يجب بمضي عليها
اذا طلقها عند ابي ح لان الواو للعطف حقيقة والحال عليها مانع
منه حتى يقدم دليل يعارضها ومعنى المعاوضة لا يصلح ان يكون
دليلا لان معنى المعاوضة في الطلاق زايد حتى ان الكرام يمتنعون
عن العوض في الطلاق وهو ابغض المباحات الى الله تع بغير
عوض فكيف بالعوض واذا دخل العوض في الطلاق صار شيئا من

جانب

جانب الزوج حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها فلو كان معاوضة
اصليا لما صار يمينا ولصح رجوعه واذا كان عارضا لا يصلح
ان يكون معارضا للاصلي فلا يصلح ان يكون مغيرا بحقيقة
العطف ذكر في شرح المغني فيه بحث لانا نسلم ان المعاوضة
في الطلاق عارض ولكن يتعين ارادتها بقرينة ذكر الالف
بمقابلة الطلاق ولا معنى للعطف لعدم المناسبة بين الجملتين
وحمل على المجاز اولى من الالغاء اي هنا كلامه ويمكن ان يقال
العطف صحيح لان اتحاد الجملتين ليس بشرط عند كثير من النحويين
حتى قال سيبويه اذا كان الكلام مرتبطا من حيث المعنى يصح
العطف وههنا كذلك لان قوله ولك الف وعد منها اياه
بالمال ووعد المال في مقابلة الطلاق مناسب مشروع
فيصح العطف وان اختلفا لفظا وقالا انها اي الواو للحال فيصير
شرطا او بدلا يعني يصير وجوب الالف عليها شرطا للطلاق
وعوضا عنه بدلالة حال المعاوضة اذ الظاهر عند معاوضة
فصار كانها قالت طلقني في حال كون الالف علي فلما قال
طلقت بذلك الشرط فيجب الالف ح والفاء للوصل والتعقيب
فيتراخي المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان لطف اي
قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك كان مقارنا
واذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق
فالشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ ولو دخلت
الثانية بعد الاولى بزمان فيه تراخ لم تطلق ويستعمل الفاء

في احكام العلل لان الاحكام مترتب على العلل فاذا قال بعت
منك هذا العبد بكذا وقال الاخر قبلت هو حر انه يقول للبيع من
فقبل لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهي للترتيب
ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت العتق بطريق
الاقتضاء ولو قال وهو حر لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب
التعقيب فيكون قوله وهو حر محتملا لان يكون اخبارا عن
الحرية الثابتة قبل الايجاب وان يكون انشاء للحرية بعد العتق
فلا يثبت العتق بالشك ويدخل الفاء على العلل اذا كانت
مما تدوم لانها لو كانت دائمة لكانت في حالة الدوام متراخية
عن ابتداء الحكم كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث اي المغيث
باعتبار ان الغوث بعد ابتداء الاتيان باق حتى قلت اتيان
الغوث قد يدوم وقد لا يدوم فلا يجوز بناء الحكم على الاحتمال
قلت لا لم هذا بل هو بناء الحكم على الغالب لان الاصل في كل
ثابت دوامه لان العدم عارض وتقابل ان يقول كلامنا في
الفاء الداخلة على العلة الدائمة والغوث الدائم ليس بعلة
للاتيان بل الغوث في ابتداء وجوده علة الاتيان لا الغوث
الدائم لان الاتيان لا يدوم لان الاشارة اسم لايراد خبر سار
هو ليس عند المخبر به خبر وان قلت لم لا يجوز ان يكون من
القلب فيكون المعنى اتاك الغوث فابشر فلا يحتاج اذن الى
هذا التكلف قلت لانه لا يصدر الا من الفصيح كقوله اذا اتى
الغاز فانت حر اي اذا اتى الغاز فانت حر فيعتق في الحال فان قلت

لان الفاء في قوله هو حر تفيد التعقيب والحرية اثبت في عقيب البيع الفاء من البيع وذكر لا يكون الا بعد العتق قوله هو حر تعقيبا فيكون العتق للعقد المترتب اذ لا عتق فيما لا يملك اذ لا يملك اقاقمه

استكف

لم

لم لم يجعل الفاء داخلة في جواب الامر على معنى ان ادبت اتى انت
فانت حر قلت لان فيه اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل
اذ صحح الكلام بدونه فان قلت دخول الفاء على العلل ايضا
خلاف الاصل قلت العلة اذا استدامت يحصل الترتيب
فيكون محلا للفاء من وجه وتقابل ان يقول الاضمار وان كان خلاف
الاصل فقد عمل بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون هو اولى
والوجه ان يقال لا يصح ان يكون فانت حر جواب الامر لان الامر
انما يستحق الجواب بتقدير ان وقالة ان يجعل الماضي على المستقبل
والجملة الاسمية الدالة على الثبوت على المستقبل اذا كانت ملفوظة
اما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تأتني اكرمتك فلا تقول
ائتني اكرمتك فكذا الجملة الاسمية تقول ان تاتني فانت مكرم ولا
تقول ائتني فانت مكرم وبتقدير الفاء يصير الجملة الواردة في قوله
له علي درهم فدرهم في قوله له درهم ودرهمان لان الفاء للترتيب ولا
ترتيب في العين والدراهم في الذمة في حكم العين فجعل الفاء
عبارة عن الواو مجازا لمشاركتهما في نفس العطف او يصرف الترتيب
الى الوجوب فكانه قال وجب درهم بعد آخر وقال الشافعي
له درهم واحد لانه لما تعذر الحقيقة ولم يكن صرفه الى الترتيب
في الوجود لان وجوب الثاني بعد الاول متصلا به لا يتصور
اذ لا بد من مباشرة سبب آخر بعد وجوب الاول فينفصل
لا محالة حمل على ان يكون الثاني كلاما مبتدأ للتاكيد فكانه قال
درهم ودرهم فيتوقف فيما قاله ترك حقيقة الفاء من كل وجه

لان معنى الترتيب لغة يحتمل عدم تحققه فكانه قال ودرهم الاول فكانه لا يصلح الا باضمار فيه ترك الحقيقة لان الاضمار ينفي الحقيقة

لا لانه ثم وهنا اخر المبتدا

لا الفاء الفاء التي هي حقيقة

في التعقيب اقسكس

وهما قلنا وان بطل التعقيب بقي معنى العطف وفيه كمال
كحقيقة الفاء من وجه وهو اولى من الابتداء ولم للتراخي وهو
ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة بمنزلة ما لو سكت
ثم استانف يعني بمنزلة ابتداء بالمعطوف بعد السكوت
فالمعطوف عليه بعد ان يرتبط بمحصل كمال التراخي لانه
يعتبر التراخي من حيث الحكم والحكم لان التراخي في الحكم مع عدم
التراخي في الكلام ممتنع في الانشاء اذ فيما كان الحكم متراخيا
كان الكلام متراخيا تقديرا وعند بها التراخي في الحكم مع الوصل
في الكلام لمراعاة معنى العطف لان العطف لا يصح مع الانفصال
والتعدد في الكلام منفصل حقيقة فكيف يجعل متصلا فيبقى
الاتصال لفظا لمراعاة كون العطف حتى اذا قال تنبيه للخلاف
لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار
فعنده يقع الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت
طالق وسكت ثم قال انت طالق لان التراخي في الكلام ويلغو
ما بعده لعدم المحل وان قلت هذا توقف صدر الكلام على اخره
لوجود المغير قلت شرط التوقف اتصال الكلام اوله باخره
ولم يوجد بسبب ثم ولو قدم الشرط وقال ان دخلت الدار
فانت طالق ثم طالق ثم طالق يقع الاول ووقع الثاني في
الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت
طالق وسكت ثم قال انت طالق ولغا الثالث لعدم المحل
وفائدة تعلق الاول انه ان سكتها ثانيا فوجد الشرط يقع الطلاق

فان

فان قلت ينبغي ان لا يقع الطلقة الثانية والثالثة سواء كانت
مدخولا بها او لا لان ثم بمنزلة سكت على قوله فيكون نعوت الرجال
لامرأته انت طالق ثم قال بعد سكتة طالق فهناك يكون لغو العدم
المبتدأ قلت يضمر المبتدأ بدلالة العطف لتصحيح كلامه فيصير
كانه قال ثم انت طالق فان قلت طالق كما هو محتاج الى المبتدأ
محتاج الى الشرط قلت احتياجه الى المبتدأ ليس كاحتياجه الى
الشرط لانه لو لم يضمر المبتدأ لكان لغوا ولا كذلك الشرط وقال
يتعلقن جميعا يعني يتعلق الكل في المدخول بها وفي غير المدخول بها
وهما قدم الشرط او اخر ويترتب على الترتيب عند وجود الشرط
لوجود معنى التراخي الا انه اذا كانت مدخولا بها تطلق ثلثا
والا تطلق واحدة فقيد بقوله لغير المدخول بها لانه لو قال للمدخول
بها وقدم الجزاء فعنده يقع الاول والثاني في الحال لعدم تعلقهما
بالشرط كانه سكت ثم قال انت طالق ان دخلت الدار فيقع
الطلقتان ويتعلق الثالث لقربه من الشرط وان قدم الشرط
يتعلق الاول لقربه ويقع الثاني والثالث وفي قوله عم من حلف
على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو
خير اذا تحلل الكفارة بالمال قيل كلمة لا يجوز عندنا وقال
الشافعي رح يجوز محتجا بهذا الحديث ولكنا نقول سنفسر ثم
يعني الواو في هذا الحديث عملا بالرواية الاخرى وهي قوله عم
فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه واجراء للامر على حقيقته
يعني الامر بالتكفير يبقى على حقيقته في هذا الحديث اذ الكفارة واجبة

بعد الحنث بالاجماع فان قلت فيما ذكرتم عمال بحقيقة الامر و
ترك بحقيقته ثم وفيما ذكرنا عمال بحقيقته ثم وترك بحقيقة الامر
فلم يرجح صحة ما ذكرتم قلت لان ما ذكرنا من الرواية مشهورة
فالشهرة اوف كذا في جامع الاسرار ولئن سلم فيما ذكرنا ترك
الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقته ثم وفيما ذكرتم ترك
الحقيقة من وجهين وهما حمل الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق
لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاجماع فان قلت لم
جعل ثم مجازا عن الواو دون الفاء وهو اقرب اليه قلت لان الفاء
توجب الترتيب فلا يحصل الغرض فان قلت ما صار ثم بمعنى
الواو ينبغي ان يجوز كيف ما كان عملا بمطلق العطف قلت لو قلنا
بالجواز كيف ما كان لا يقع الامر على حقيقته ففات المقصود
وبل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله الطريان المجرور ان
واضحان الى بل على سبيل التدارك للغلط تقول جاءني زيد
بل عمرو واثبت المجيء اولا لزيد ثم اعرضت عنه واثبته لعمرو
قد يدخل بعده قلة لا تاكيد النفي الذي تضمنه بل تقول جاءني
زيد لا بل عمرو وانما صح الاضراب اذا كان الصدر بحاله وان كان لا
بحاله صار للعطف المحض اشار اليه بقوله فتطلق ثلثا اذا قال
لامراته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يمكن ابطال
الاول وهو الطلقة الواحدة فيقعان اي الثنتان ايضا بخلاف
قوله علي الف درهم بل الفان فانه يلزمه الفان استحسانا عند
علمائنا الثلثة وعند زفر يلزمه الالف فيقاس على الطلاق وجه

الاستحسان ان الطلاق انشاء لا يحتمل التدارك والاقرار اخبار
يحتمله فقيد المرأة بالموطوءة لانه لو قال لغير الموطوءة انت طالق
واحدة بل ثنتين يقع واحدة لعدم المحلية بعد وقوع الواحدة
هذا اذا كرر اما اذا تعدد وقال ان دخلت الدار فانت طالق
واحدة بل ثنتين يقع الثلث عند الدخول فلو قال وثنتين
يقع واحدة والفرق ان الواو للعطف على وجه التقرير فاذا وقع
الاول وبانت انتفى المحلية وبل للعطف على وجه الابطال
وكان من قضيته انفصاله بذلك الشرط لكن بشرط بقاء الاول
وليس في وسعه ذلك ولكن في وسعه اثبات الثاني بشرط على حدة
لانه لم ينتف المحل بعد فثبت ما في وسعه فصار كانه قال بل
انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فصار كلامه بمنزلة يمينين
وليست احديهما اولى من الاخرى فوقعتا جميعا عند الشرط
ولكن للاستدراك اي لازالة الوهم الناشئ من الكلام السابق
كقولك ما رايت زيدا لكن عمرا فلما قلت ما رايت زيدا توهم
واحد ان عمرا غير مرئي فازلت بلكن هذا الوهم بعد النفي
خاصة هذا اذا عطف عطف مفرد على مفرد واما اذا عطف جملة
على جملة يقع لكن بعد النفي والاثبات كما في قوله تعالى ان العطف به هنا
استئنافي منقطع يعني لكن من قوله ولكن للاستدراك تقديره
لكن للعطف بطريق الاستدراك تحقيقا النفي لكن العطف بهذا
الطريق انما يصح عند اتفاق الكلام اي انتظامه وذلك اما
بتخصيص بشيء احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير

منفصل يمتنع العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل
النفي بحيث لا يجمع بينهما ولا يناقض اخر الكلام اوله والا يكون مستانفا
اي ان لم يثبت الاول او لا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستانفا
منقطعا عن الاول مثال فوات المعنى الاول رجل قال هذا
العبد الذي في يدي لفلان فقال فلان ما كان لي قط ولكنه لفلان
اخر فان وصل قوله لكن لفلان بقوله ما كان لي قط يكون الكلام
متسقا فيحمل النفي متصلا بالاثبات على معنى تحويل الملك من
المقر له الاول الى المقر له الثاني ويكون العبد للمقر له الثاني ويكون قوله
لكن بيانا بانه نفى العبد من نفسه الى الثاني لا انه نفى نفيا مطلقا
فان فصل قوله ولكن لفلان كان ذلك رد الاقرار ونفيا للملك
عن نفسه مطلقا من غير تحويل الى الثاني فلا يتسق الكلام فيرجع
العبد الى المقر ولا ينفعه قوله بعد ذلك ولكن لفلان لانه يكون
شهادة فرد فشهادة الفرد لا تثبت الملك فان قلت متى
نفى الملك عن نفسه من الاصل كان قوله لفلان اقرارا بملك
الغير للاخر فينبغي ان يكون مردودا وان كان متصلا قلت لكن
لفلان بيان تغيير لذلك النفي لان ظاهر كلامه ان النفي تكذيب
لاقراره ورد للملك الى المقر وان كان محتملا لان يكون نفيا
للملك عن نفسه الى فلان اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه
لزيد ثم وقع في يد اخر فاقر انه لزيد فقال زيد العبد وان كان
معروفا بكونه لي في الحقيقة لعمرو فيكون قوله لكن لعمرو بيان
تغيير وتصرف في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الاخر

حيث

ثبت حكمها معا لانه يثبت الحكم في الصدر ثم حكم الاخر اعلم
ان مسئلة الاقرار لا يصح مثالا لان بحثنا في لكن المخففة والمذكور
في هذه المسئلة لكن المشددة التي من حروف المشبهة بالفعل
لما كانا مشاركين في الاستدراك ومتساويين في الحكم اوردهما
في هذا البحث ومثال فوات المعنى الثاني ما ذكر في المتن كالامة
اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لا اجيز
النكاح ولكن اجيز بمائة ونحن نبين ان هذا فسخ للنكاح ويكون
باطلا وجعل لكن بمعنى جعلي لكن لابتداء النكاح بعد
الانفساخ لان هذا نفي فعلي اي نفي الاجازة بقوله لا اجيزه
واثباته بعينه فيكونان متضادين والتضاد يبطل الاتساق
فلا يجتمع فيه معنى العطف فان قلت لا نم انه نفي فعلي واثباته
لان النكاح بمائة غير النكاح بمائة ونحن قلت لا نم المغايرة
لان المال تبع في النكاح الا يرى انه جائز بغير المال وفاقا
ولو قال المولى للزوج اجزت النكاح ان زدت خمسين درهما
جاز النكاح الاول واولاد المذكورين وان كانا مفردين بعيد
شرعت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين بعيد حصول مضمون احدهما
اعلم ان لكن او موضوعة لاحد المذكورين مختار شمس الائمة
وفخر الاسلام واليه ذهب عامة اهل اللغة وغير صاحب التقويم
وجماعة من النحويين انها موضوعة في الخبر للشك فاذا قلت
رايت زيدا وعمرا اخبرت عن رؤية كل منهما على سبيل الشك
وانك لم تر احدهما وانما رايت احدهما ولكن شككت في

مطلوبة وذلك فيه احتمال كل واحد منهما ان يكون هو المرئي وان
لا يكون او في غير الخبر موضوعة للتخيير او الاباحة لان الشك انما
يتحقق بعد التكلم ابتداء شيء وذلك انما يكون في الاخبار دون
الانشاء فانه لاثبات الكلام ابتداء ووجه قول فخر الاسلام ان الشك
ليس معنى مقصودا في الاثبات حتى توضع له كلمة بل وجب
التشكيك لان الكلام موضوع للافهام فان قلت التشكيك
قد يكون مطلوبا بالغرض فيحتاج الى ان يعبر عنه بلفظ او قلت
لفظ الشك قد وضع لمعناه فلا يحتاج الى لفظ اخر اراد الترادف
خلاف الاصل وقوله هذا حر او هذا انشاء لاحد كالاخر وكونه او
لاحد المذكورين اولى من كونها للشك لان موضوع معناها
لا يحتمل المعنى الاول ولا يوجد المعنى الثاني الا في الخبر وهذا الكلام
انشاء اى انشاء الحرية يحتمل الخبر اى يصلح ان يكون خبرا عن حرية
سابقة فاذا لم يكن الحرية سابقة جعل انشاء احترازا عن الكذب
فصار انشاء شرعا واخبارا حقيقة فاوجب التخيير يعنى من حيث
انه انشاء شرعا اوجب اختيار العتق للمولى بان يكون له ولاية
ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ومن حيث انه اخبار لغة اوجب
الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع و
انشاء بقوله فيما احتمال اللذين اى اختيار المولى ايقاع العتق في
ايهما شاء وبيان اى اظهار ما في الواقع يعنى لا يكون له ان يتبين
العتق في ايهما شاء بل وجب عليه ان يبين العتق في الذي اوقعه
اذا ثبت هذا فجعل البيان انشاء من وجه فشرط صلاحية المحل

بانه قال وكلت فلانا او فلانا ببيع هذا العبد يصح استحسانا
وايهما باعه صح كما اذا قال وكلت به احدهما

١٠٤

بعد البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق في
ويتعين الحى للعتق واظهارا من وجه فيجبر على البيان ولو كان انشاء
محضا لم يجبر اذ المرء لا يجبر على انشاء العتق واذا صح فيه
جهتان عمل بهما في الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في موضع
التهمة فلم يسمع بيانه في الميت وجهة الاظهار في غير موضع
التهمة فاجبر عليه وعلى هذا الوفاق وذلك عبد بين قيمة احدهما
الف وقيمة الاخر مائة ثم مرض وباع العتق في اكثر القيمة يصح
ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة الاظهار لعدم التهمة فلا يتعلق
به حق الورثة كالمكاتب واذا دخلت كلمة او في الوكالة بان
قال وكلت فلانا او فلانا يصح التوكيل استحسانا كما لو قال
وكلت احدهما وايهما باع صح ولا يشترط اجتماعهما لان او في موضع
الانشاء للتخيير والتوكيل انشاء بخلاف البيع يعنى اذا دخل
في المبيع او الثمن بان قال بعتك هذا او هذا او قال بعتك هذا
بعشرة او بعشرين يفسد البيع للجهالة والاجارة بان قال اجرت
اليوم هذا او هذا او قال اجرت اليوم هذا بدرهم او درهمين
تفسد الاجارة لان كلمة او للتخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم
فبقي المعقود عليه او المعقود به مجهولا الا ان يكون من له الخيار
بايعا كان او مشتريا معلوما في الثلث او ثلثه استثناء مما فهم
من قوله بخلاف البيع والاجارة يعنى ان البيع والاجارة لا يجوز
الا اذا كان من له خيار العقد التعيين معلوما وكان عدد المخير فيه
من المبيع والمستاجر ثلثا او ثلثه بان قال بعت هذا او هذا

على انك بالخيار باحداهما ثبت فيصح سنيا او مندرجا
وان فيه لا يجوز العقد وهو القياس لجهالة المبيع وجه الاستحسان
ان هذه الجهالة بعد نفي من له الخيار لا يفضي الى المنازعة لان
خيار الشرط لما كان جائزا في ثلثة ايام فقط لحاجة كان الخيار به
ولم يجز اذا كان المبيع اكثر من ثلثة اعتبارا للحاجة بالزمان فان قلت
المعدوم فيما فيه شرط الخيار هو الحكم دون العقد وبقاء المعدوم هو
العقد والتاثير في العقد اقوى من التاثير في الحكم فكيف يجوز
الالحاق قلت المقصود هو الحكم والعقد وسيلة فاستويا في جواز
الالحاق فان قلت فعلى هذا كان الواجب ان يجوز الخيار في المحل
فوق الثلثة عندهما كما في شرط الخيار قلت شرط الخيار فوق
الثلثة ثبت بالاثر غير معقول المعنى فلا يجوز الالحاق وفي المهر
كذلك عندهما يعني فالا اذا تزوج رجل امرأة على الف قائلة
او على العين الى سنة يثبت الخيار للزوج ان صح التخيير اي ان كان
التخيير مفيدا بان كان المالان مختلفين وصفا كما ذكرنا او جنسا
كما اذا تزوجها على الف درهم او مائة دينار يعطي اي المهرين شاء
وفي النقدين يجب الحال الاقل معنى وان لم يكن التخيير مفيدا
كما في الف او الالفين او الالف الحالة والالف المؤجلة تزوجها الاقل
اذ لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد ولا وجه
للرجوع الى مهر المثل لانه موجب نكاح لا تسمية فيه وبالتخيير
لا ينعدم التسمية ولهذا لو طلقها قبل الدخول يجب نصف
الاقل اتفاقا اما لو كان بين النقدين لا يفيد لان الحكم على النقدين

كذلك فيما اذا تزوج على هذا العبد او على هذا العبد واحدهما اوكس
فانه يجب الاوكس عندهما وعنده يحكم مهر المثل والمسئلة في
المنظومة وعنده اي عند ابي ح يجب مهر المثل في هذه المسائل
لانه هو الواجب الاصلي في النكاح وانما يعدل عنه اذا كانت
التسمية معلومة فلم يوجد فصير اليه عنده في مسئلة الالف الحالة
او الالفين الى سنة ان كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها
فان كان اقل من الالف فالخيار للزوج يعطيها ايتهما شاء وفي
الكفارات ككفارة اليمين قوله تع فكفارته اطعام عشرة مساكين
من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وكفارة الحلق
الواجبة قوله تع ففدية من صيام او صدقة او نسك وكفارة
جزاء الصيد لقوله تع ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل
من النعم الاية يجب احد الاشياء عندنا فيكون المكلف مخيرا
باداء واحد من هذه الاشياء على احتمال الاباحة فلو ادى الكل لا
يقع عن الكفارة الا واحد وهو ما كان اعلى قيمة ولو ترك الكل
يعاقب على واحد منها وهو ما كان ادنى قيمة منه لان الفرض سقط
بالادنى والفرق بين التخيير والاباحة انها اخص من التخيير فاذا
قيل جالس الفقهاء او المحدثين يجوز اختيار احدهما وتخصيص
بعينهما بخلاف ما اذا قيل طلق امرأتي فلانة او فلانة لا يجوز الجمع
بين طلاقيهما خلافا للبعض وهم العراقيون والمعتزلة فان الكل
واجب عليه عندهم على سبيل البدل فاذا فعل احدها سقط
وجوب باقيها واذا ادى الكل يثاب على كل واحد منها

واذا ترك الكل يعاقب على كل واحد لان التكليف بالمجموع
تكليف بما ليس في الوسع وهو باطل قلنا لا نم انه تكليف بما ليس
في الوسع لانه باختيار المكلف وشروعه يصير مقدورا فكذا اذا
منع عبد امن عبيد فاختيار المكلف كاف في صحة التكليف
ولا يكون هذا تكليفا بما ليس في الوسع كالمكره او لايجاب واحد
لا بعينه ولا يلزم منه ايجاب الجميع وقوله تع انما جزاء الذين
يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او
يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض
للتخيير عند مالك لان او للتخيير في اصل الوضع فيخير الامام بين
كل نوع من انواع الجزية قطع الطريق وعندنا كلمة او للترتيب
على حسب اجرامهم فيكون معنى يأتي كما في قوله تع فمن كان منكم مريضا او
على سفر فعدة اي بل يقتلوا اذا تحققت المحاربة بقتال النفس
واخذ المال بل يقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط ولم يقتلوا
بل ينفوا من الارض اي يحبسوا حتى يتوبوا اذا هولوا الطريق
وتنا اصل معلوم وهو ان الجناية اذا قوبلت بالجناية ينقلب البعض
على البعض وانواع الجناية متفاوتة في الغلظ والخفة وكذلك
الاجزية فيستحيل ان يعاقب باخف انواع الاجزية عند غلظ
الجناية وباغلظها عند خفتها وقد ورد بيان تقدير الاجزية
على احوال الجناية ما روي عن ابن عباس رضي عن النبي عليه السلام وادخ
ابا برزة ان لا يعين عليه في دار الناس يريدون الاسلام
فقطع الكفار جبرئيل عليهم الطريق فنزل جبرئيل عليه السلام بالحد عليهم

عبد بين اجبر عليه ولو لم يكن كالامة محتملا للتعيين لما اجبر عليه والمال
بالمحتمل اولى من الاحتمال كما في قوله للاكبر منا منه وهذا ابي لحمال
ما وضع لحقيقته وهو لاحدهما غير معين مجازا في الحقيقة وهو احد

ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن
اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف بدء ومن
افرد الاخافة نفي من الارض وان قلت بنفس ارادة الاسلام لا يخرج
الشخص عن كونه حربيا والحد لا يجب بقطع الطريق عليه وان
كان مسلما قلت معناه يريدون نقض احكام الاسلام فانهم كانوا
مسلمين او يقال جاؤا على قصد الاسلام ثم بمنزلة اهل الذمة و
الحد واجب بالقطع على اهل الذمة وقالا اذا قال لعبده ودابته
هذا حر او هذا انه باقل لا يثبت به شيء لانه اسم لاحدهما غير عين
يعني اوضع لاحد الشيئين وذلك الاحد اعم من كل منهما على
التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص وذلك الاحد الاعم
غير صالح للعتق اي غير صالح له وانما يصلح له الواحد المعين الذي
هو العبد ولقائل ان يقول الايجاب العتق انما هو على ما يصدق
عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام يتعلق بالذوات
لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام يدل على انه لو نوى العبد خاصة لم
يعتق عندهما وفي المبسوط انه يعتق بالنية وعند هو كذلك يعني
او لاحد الشيئين غير عين وان غير العين ليس بمحال لكن احتمال
التعيين حتى لو كانا عبدين لتساوي الايجاب احدهما على احتمال
التعيين حتى لو صدقه التعيين في مسئلة العبدين اي لو كان المذكور ان
عبدين اجبر عليه ولو لم يكن كلامه محتملا للتعيين لما اجبر عليه والحال
بالاحتمال اولى من الاهدار في قوله لا اثر سنا منه هذا الذي يحتمل
ما وضع لعتقه وهو لاحدهما غير عين مجازا عما يحتمله وهو احدهما

اي ذلك صح

وقوله تعالى هذا الكلام يدل على انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما اذا نوى العبد خاصة وذلك لان الكلام في المطلق
لا نسلم ان ظاهر العبارة تدل على عدم العتق عندهما اذا نوى العبد خاصة وذلك لان الكلام في المطلق
عن النية اذ المقيد لها ان كان قابلا لها يكون عاما مخصوصا فلا يثبت طلاقه بصلاحية المقصود
بالحكم لا كل ما صدق عليه اللفظ لعدم ارادة الخصوص ويؤيد ذلك ما تقرر من
المبسوط من ان العبد يتعين بالنية

وقوله تعالى لزم التعيين في مسئلة
العبدين الى اخره الخ اصرار الكلام
هذه المسئلة مصروف عن حقيقته لعدم الصارف وفي
الدراية للحكم الى مجازه وهو الواحد
لكلام العاقل عن اللغو

وحاصل

على اهوال الجناية ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه ان النبي عليه السلام دفع راية
ابا ثمرة ان لا يقتل ولا يعين عليه فجاء ناس يريدون الاسلام
فقطع اصحاب ثمرة عليهم الطريق فنزل جبرائيل عليه السلام باحد عليهم

على اصطلاح التعميم وان استثنيت شيئين تعذر العمل بحقيقته
فيلغوا ذكر ما فهم الى السبب وكانه قال هذا حر وسلمت وهما
ينكران الاستعارة عند من يقول انه لا يجوز ان يعني بلفظ المجاز ما عدا
الحقيقة في الكلام ولم يتعلق الايجاب المحرم هنا فيبطل المجاز كما في
الامر سنامه واعلم انه لو قال مجازا لما يحتمله لكان اولى لانه مجاز
له لا مجاز عنه ويمكن ان يقال ضمنه معنى التعميم فكانه قال بجهاته
اللفظ الموضوع لحقيقته معتبرا من معنى المجازي ويستعار كلمة او
للعموم لمناسبة بين مدلوله وبين العموم في عدم التخصيص بواحد
معين فيصير معنى واو العطف من حيث ان المذكورين منفيان او
مثبتان جميعا كما في واو العطف لا محالة يعني لا يكون كاتبان الواو
نفسه لان كل واحد منهما مراد بانفراده وذلك اي كونه مستعارا
يعني واو العطف اذا كانت في موضع النفي او في موضع الاباحة
كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا يعني اذا كلم احدهما بحنث ايهما
كلم لان النكرة في موضع النفي تعم ويكون كل واحد منهما مقصودا
بالنفي بخلاف الواو حيث لا يحنث الا بكلامهما لانه عطف على سبيل
الجمع ولا يحنث الا بفعل المجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد
احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا والاكل مال اليتيم دل الدليل
على ان لا يفعل واحدا منهما لكون كل واحد منهما محرما شرعا و
لا تاثير لاجتماعهما في المنع ولو كانهما لم يحنث الا مرة كالواو لان
اليمين واحدة وكونه مستفادا من كلام كل واحد منهما لا يوجب كونه
يمينين لان تعدد الحنث تعدد هتك حرمة اسم الله ولم يوجد

التعبير

اعلم ان كلمة او قد
يطلق ويراد بها
الجمع في بعض
واو العطف
افضل

استعارة او
للجمع يكون في موضع
النفي او الاباحة
الا انها في موضع
النفي يفيد عموم
الافراد وفي موضع
الاباحة يفيد عموم
الاجتماع والاول
كقوله والله لا اكلم
فلانا او فلانا
افضل

هذا مثال اذا كانت او
في موضع الاباحة
يفيد عموم الاجتماع
١٢

بينا الاهتك واحد مثال النفي قوله تع ولا تطع منهم آثما او كفورا
فانهما اطلاق يكون مرتكبا للكبيرة ولو قال وكفورا لا يكون مرتكبا
للنهي بطاعة احدهما قبل الآثم عقبة والكفور الوليد لان عقبة كان
ركابا في الاثم متعاطيا لانواع الفسق وكان الوليد غاليا في الكفر
شديد الشكيمة في العتو ومثال الاباحة ولو حلف لا يكلم احدا الا
فلانا او فلانا فقوله الا فلانا استثناء من الحظر والاستثناء من الحظر
اباحة والاباحة اطلاق ورفع قيد وذلك من دلائل العموم ولهذا
لو اذن في عبده في نوع يكون ماذونا في الانواع كلها ولما ثبت ان
الاباحة من دلائل العموم افاد كلمة او عموم الاجتماع قال ان يكلمهما
من غير عنت بمنزلة واو العطف الا انها تفارق الواو في الاذن في الجلس
المتفرقين والمحدثين لم يجز ان يجالس كل واحد من الفريقين فصار
او يفيد اباحة الجمع والواو يوجبه فان قلت انما يصار الى المجاز اذا
لم يمكن الاجراء على حقيقتها فما المانع من حمل او على حقيقتها وهي
احد المذكورين قلت المانع خلو الاستثناء عن معناه لو حمل عليها
لان معناه لا اكلم احدا الا احد هذين الشخصين فانهما كلم بحنث
لانه حرم على نفسه كلام جميع الناس الا كلام شخص غير معين
فانهما كلم فرد معين فيكون حراما فيلغوا معنى الاستثناء ويستعار
كلمة او معنى حتى او الا ان اذا قدم العطف لاختلاف الكلام بان
يكون احدهما اسما والاخر فعلا او احدهما ماضيا والاخر مستقبلا
ويحتاج الكلام صرف الغاية اياه يكون الفعل الاول عندا او الفرق
بين حتى والا ان حتى يكون بمعنى العطف دون كلمة الا ان وكون الثاني

مثله من حيث النفي والاثبات
او النفي والاستثناء من النفي
والاستثناء من النفي يستلزم
عدم الحكم
افضل

وجها الجامع بعده مرتبا
لتعين وجوبا وتعيينا لتعينها
بطاعة احدهما
باكم يطيعها
الجامع

واصل الواو في الجمع بين الشيئين في الوقوع
جالس العلماء او الفقهاء كان
جائزا لو قال جالس
صح

لما كان اذا وجهها بمعنى الواو واما الفرق بين الجمع
والاباحة لهذا ان الجمع
في اللغة فلا يخرج عن الامرين في الاول
في انواع الكفاح وفي الثاني خواص
فيجوز ويدل عليه قرينة حالية على ما
يقتضيه المقام كما في قوله والله لا اكلم
اصدا الا فلانا او فلانا فان فيه قرينة
تدل على ان او للاباحة وهي ان اليمين
يمنع الحظر والاستثناء من الحظر
اباحة
افضل

نصار ما بين الدلالة
الجامع

قوله وفيه بحث الى اخره الجواب ان الكلام ساكت عن ذلك والساكت ليس
بحجة على الاصح كما سيجيء على انا نختار الشق الثاني وتحصيل الحاصل ممنوع
ثم لا يجوز ان يكون المراد من سؤال الهداية الدوام والثبات عليها

قوله والاول ممتنع والثاني تحصيل الحاصل وجه الاول انه اذا تاب عليهم
كيف يصح دعاه عليهم ووجه الثاني انه اذا تاب عليهم فقد حصلت
الهدايت لهم فيكون سؤال الهداية لهم تحصيل الحاصل

قوله ولقائل ان يقول الى اخره والجواب على ما ذكره الزمخشري رحمه الله
يخرج الاية عن ان يكون من هذا القبيل ومثاله نحو لو قال والله لا ادخل
هذه الدار او ادخل تلك الدار بالنصب فان او فيه بمعنى حتى اذ ليس
قبله مضارع منصوب يعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول
الدار الاولى الى ان يوجد دخول الثانية حتى لو دخلها اولا حنث
ولو دخل الثانية اولا بر في يمينه لانتهاء المحلوف عليه لتعذر
العطف عليه

رحاوي

جزم اي الاول او بمعنى شرط في حنث دون الاول كقوله تع ليس لك
من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون او بمعنى الا
حتى لانه لو كان على حقيقته فاما ان يكون معطوفا على شيء او على ليس
والاول عطف الفعل على الاسم والثاني عطف المضارع على الماضي
وهو ليس بحسن فلما اسقط حقيقته استعيرت للغاية لان اولا
المذكورين وتغيي كل واحد منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال
الاخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للمقال ونفي الامر ممتد كما
بكمال الغاية على معنى ليس لك من امرهم شيء في عذابهم او بتا
بتيبهم او بعد ابتلائهم الى ان يتوب عليهم فتفرغ بالك و
ما عليك الا البلاغ او الا ان يتوب عليهم يعني نفي الامر ممتد
في جميع الاوقات الا وقت وقوع توبتهم فعنده ينقطع امتداده
سبب نزول الاية ان النبي عم استاذن ان يدعو عليهم فنهي عن
ذلك وروي انه عم لما شج وجهه يوم احد سال اصحابه ان يدعو
عليهم فنهي عن ذلك وروي فقال عم ما بعثني الله لعانا ولكن
بعثني داعيا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت الاية دالة
على النهي عن الدعاء عليهم او سؤال الهداية وقيد كت لان او اذا كان
بمعنى حتى ويكون الغاية ينتهي عند الغاية كما في قولك لالزمنك
او تقضي حقي فان الملازمة ينتهي عند القضاء فيصح الدعاء
عليهم او سؤال الهداية والاول ممتنع والثاني تحصيل الحاصل
وتعالى ان يقول العدول عن الحقيقة عند تعذر العمل عليها
فائدة ذكره الكشاف ان قوله تع او يتوب عليهم عطف على ما قبله

شيخ سلم

النهي صح

وعليه كرامات الناس
في الانبياء او اخشى
بخوفهم طالع في المشاة
ومثله قوله تعالى
الفصال في الوقي
اقلكن

قوله وايضاً اطلاق الفساد في العطف على ما ليس حسناً
بل تناسب المتعاطفين انما هو شرط الاحسنية م ر

قوله وفيه نظر الى اخره يمكن الجواب بان الكلام في عطف
مجرد الفعل على الفعل لا عطف الجملة على الجملة وما ذكره
من الاستشهاد لا يرد علينا للفرق بين الواو واو لان الواو
تنصب المضارع بان مضمرة بعد الواو الا اذا كانت للمعية دون
العطف بخلاف او فانها لا تنصب المضارع بان مضمرة
بعد الواو الا اذا كانت بمعنى الى وهو ممنوع لان الفعل فيه
منصوب بان مضمرة بعد الواو ولو قوعه جواب النهي

رحاوي

وهو يكبتهم وقوله تع ليس لك من الامر شيء معترض والمعنى الم
تع مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان
اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء
انما انت عبد مبعوث لانذارهم وايضاً اطلاق فساد العطف
على ما ليس حسناً وكان الاولى ان يطرح النص قوله
لاختلاف الكلام وتعذر العطف يكون باعتبار عدم فعل منصوب
فيما قبله وهو ليس كذلك من الامر شيء وعدم صلاحية المعنى للعطف
وفيه نظر فان مقتضى ان المنصوب في الكلام السابق لا يمنع العطف
لان العطف في الجمل لا يستلزم الاشتراك في الاعراب الا يرى ان
قوله لانه عن خلق وتاتي مثله فان تاتي منصوب باضمار ان بعد
الواو ولم يسبق مثله ولم يمنع الاجراء على الحقيقة وهي الحقيقة
وحتى للغاية اي للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان
جزءاً منه كما في اكلت السمكة حتى رأسها او غير جزء كما في قوله تع
حتى مطلع الفجر واما بعد الاطلاق اي من غير عدم انضمام القرينة
فالاكثر على ان بعدها داخل فيما قبلها كالى اي كما ان الى للغاية و
يستعمل للعطف لمناسبة ان المعطوف يعقب المعطوف عليه
وكذا الغاية يعقب المتتابع فيتم معنى الغاية كقولهم سكنت
الفصال حتى قصيل وهو الذي الناقة اي سكنت ان يرضع بدبه و
يطرحها معاً في حالة العدو وحتى الفرعي جمع فرع وهو الفصيل الذي
لم يثغر اي لم يسقط ثناياه الحتى فان المعطوف ارذل لان الفرعي لا
يتوقع منه الهيئات لضعفها وهذا مثال يضرب لمن يتكلم بما لا

ثم عاد عليك اذا فعلت عظيم

اي كما في موصوف الغاية اي الذي
كان الى الموصوف الغاية اي الغاية
مطلع الفجر

الفرع في اللغة المرض الذي
يخرج في الابن ودوابه
المع ١٢

والمعطوف اما ان يكون فعل من
المعطوف عليه كرامات الناس
في الانبياء او اخص
نحو قرع الطائر في المشاة
ومثله قولهم سكنت
الفصال حتى القرعى
الصلحي

قوله كقولك سرت حتى ادخلها بالنصب وحتى فى ذلك حرف
جر فيقدر بعدها كلمة ان لتكون فى ذلك داخلة على الكلام تقديرا بتاويل
المصدر لئلا يلزم دخول الجار على الفعل قوله ان يجعل غاية بمعنى
الى ضابط ذلك ان يقع بعدها مضارع منصوب سواء اتحد فاعله
وفاعل الفعل الذى قبل حتى نحو سرت حتى ادخلها او تعدد نحو ان لم
اضربك حتى تصيح فحتى فى ذلك حرف جر فيقدر بعدها كلمة ان لتكون
داخلة على الكلام بتاويل المصدر قوله وهى جملة مبتداة
اى وهى حرف ابتداء وما بعدها جملة مبتداة غير معمولة لما قبلها
فعلية كانت او اسمية غير ان الخبر قد يكون مذكورا فى الاسمية نحو ضربت
زيدا حتى زيد غضبان وقد يكون محذوفا نحو اكلت السمكة حتى راسها
بالرفع اى ماكول ويمتنع تقديران بعدها لكونه حرف ابتداء ومثال
الفعلية وزلزلوا حتى يقول الرسول فى قراءة من يرفع يقول واما
على نصب فتكون بمعنى الى قوله مسائل الزيادات
اى الثلاثة المتفرعة على المعانى الثلاثة على الترتيب
قوله يحنث بعتق العبد لوجود الشرط وهو نفى الضرب
المغيا بالصياح رحاوى

ينبغى ان يتكلم بين يديه لعلو قدره ومواضعها اى مواضع كلمة حتى
فى الافعال ان يجعل غاية بمعنى الى كقولك سرت حتى ادخلها
فان قلت ان يجعل خبر من مواضعها وهو غير صادق قلت اراد
بالمواضع الاصناف لان تسمية الحال باسم المحل او المضاف محذوف
فى مواضعها اى بيان مواضعها او فى الخبر بتقدير من مواضعها فى الافعال
موضع ان يجعل حتى كذا وكذا او غاية بالنصب على ان يجعل غاية
بمعنى حالة مبتداة ومعنى كونها حالة مبتداة عدم كونها معمولة لما قبلها
كقولك خرجت النساء حتى خرجت هند وليس لها محل من الاعراب
لانها جملة مستانفة بخلاف قولك سرت حتى ادخلها الدار والمجرور
معمول لقولك سرت وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد
وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء وبمعنى علامة الغاية بوجود المعنيين
احدهما ان يكون ما قبل حتى قابلا للامتداد والآخر ان يكون ما بعد حتى
دليلا صالحا لانتهاء ما قبلها فان لم يستقم معنى الغاية بانعدام المعنيين
او احدهما فالمجازاة بمعنى لام كى لمناسبة بين الغاية والمجازاة
لان الفعل ينتهى بوجود الجزاء كما ينتهى بوجود الغاية فان تعذر
هذا اى ان يحمل بمعنى لام كى جعل مستعارا للعطف المحض وبطل
معنى الا الغاية وعلى هذا اى على ما ذكرنا من المعانى الثلاثة مسائل
الزيادات فان لم اضربك حتى تصيح فعبدى حر ثم ترك ضربه
قبل الصياح يحنث لان الضرب يحتمل الامتداد فيجعل غاية
صحيحة فاذا امتنع من الضرب قبل الغاية يحنث ولو قال ان لم
اضربك حتى تدخل الدار فعبدى حر فمات ولم يدخل لم يحنث لان قوله

قوله ان لم اضربك حتى تصيح فعبدى حر ثم ترك ضربه قبل الصياح يحنث لان الضرب يحتمل الامتداد فيجعل غاية صحيحة فاذا امتنع من الضرب قبل الغاية يحنث ولو قال ان لم اضربك حتى تدخل الدار فعبدى حر فمات ولم يدخل لم يحنث لان قوله

وان كان عرضا لا يقبل البقاء

الحول يقوم بمعنى زاد

قوله ولو قال ان لم اتك حتى تغديني هذه المسألة الثانية
المتفرعة على السببية والمجازاة قوله فيكون
المعنى لكي تغديني وشرط البر فيها اثباته اليه اثباتاً
صالحاً لكونه سبباً صالحاً للتغدية حتى لو اتاه كذلك
بان اتاه معظماً زائراً له بر في يمينه سواء غداه او لم
يغده لان شرط البر وجوداً ما يصلح سبباً وان لم يترتب
عليه المسبب بخلاف ما لو اتاه محقراً له

قوله وان لم اتك حتى اتغدى هذه هي المسألة الثالثة
المتفرعة على العطف المحض قوله بمعنى الواو انسب اه يمكن ان
يقال كونها بمعنى الفاء انسب لظهور المناسبة بين الغاية والسببية اذا
المسبب تعقيب السبب والغاية تعقيب الغاية قوله وفائدته
اي فائدة المعطوف في هذه المسئلة لو لم يأت اوآتي وتغدى
مع التراخي بحنث اما اذا اتى فتغدى من غير تراخ بر في يمينه

رحاوي

حتى تغديني لا يصلح دليلاً على الانتهاء لان التغدية اهانة وان كان
دليلاً لزيادة الاتيان وما كان داعياً لشيء لا يصلح ان يكون منتهياً له فلم
يمكن حملها على الغاية والاتيان يصلح سبباً والتغدية يصلح جزاء فحمل
عليه فيكون المعنى لكي تغديني ولو قال الم اتك حتى اتغدى عندك
فعبدي حر قال الشيخ قوام الدين الاتقاني حتى اتغدى بدون الالف
كذا السماع عن مولانا حسام الدين السغناقي ولكن السماع عن
بالالف وجه الاول ان حتى لما استقر للعطف وما قبلها مجزوم حذف
الالف مما بعدها علامة للجزم وعند ثبوت الالف اوجه لان ما قلنا
من وجه استعارة تغدية المعنى لا تغدية الاشراف فلا حاجة اذن
للجزم الا يرى الى قوله تعالى قدم للحياة حتى اشاء اي حتى استشهد الى
المشاة ثم قالوا الجر بحتى لا يأتي بمعنى حتى بها للعطف المحض لان
هذا الفعال اهانة فلا يصلح ان يكون غاية للاتيان بل هو داع اليه
فلا يصلح ان يكون سبباً لفعله ولا فعله جزاء كاتيان نفسه لان
الشخص الواحد لا يكون محارباً ومحارَباً فاذا لم يصلح للمجازاة حمل
على العطف بالفاء هذا ما قاله الشراح ونقابل ان يقول المذكورة
سابقاً ان حتى عند تعذر الغاية يكون بمعنى كي وهي تفيد سببية
الاول للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر
كما سلمت كي او قال لفلانة وحتى ادخل الجنة على لفظ الجنة
للفاء الدخول ولا امتناع في كون بعض افعال الشخص سبباً
للبعض ومعقباً اليه وان لم يحمل على الواو كما ذهب اليه الفقاء
لان الترتيب انسب بالفاء وعند تعذر الحقيقة الاقرب بالمجاز

الانسب انسب وقال الشيخ قوام الاتقاني في شرحه للمنار كونه
بمعنى الواو انسب عندي لان تجوز الاستعارة للعطف المناسبة
بين العطف والغاية من حيث اتصال الغاية بالمغيا كاتصال
المعطوف بالمعطوف عليه والاتصال في الواو اكثر لانه لا يقيد
كما دون حال فكان اولى وفائدته انه ان اتى وتغدى مع الزوال
كنت اما اذا اتى فتغدى من غير تراخ بتر في يمينه ومنها اي من
حروف المعاني حروف الجر فالباء للالصاق مما دخل عليه الباء
المثمن به وتحقيق الايمان حتى لو قال ان اشتريت منك هذا
العبد بكر حنطة جيدة فعبدي حر يكون الكر ثمنا لان المقصود
في الالصاق وهو المثمن والمثمن به تبع بمنزلة الالات فيصح
الاستبدال به اي بذلك الكر شيئا آخر قبل القبض ولو كان مبيعا
لما جاز الاستبدال قبل القبض بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر
فقال اشتريت منك كر حنطة جيدة بهذا العبد يكون سلما ولا
يجوز الا موجلا لانه اضاف الشراء الى الكر فيكون مبيعا والمبيع
يشترط وجوده لصحة البيع واذا لم يكن موجودا يكون دينا والدين
المبيع بالدين يكون سلما ولو قال ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي
حر يقع على الخبر الصادق لا يكون اخباره ملصقا بالقدوم الصادق حتى
لو اخبر كاذبا لا يعتق بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قدم
فهذا يقع على مطلق الخبر حتى اذا اخبره صادقا او كاذبا ان فلانا
قدم يعتق العبد لانه لم يوجد في كلامه ما يدل على الالصاق فاه
قلت ان مع اسمها وخبرها قائم مقام المفعول الثاني فلا بد فيه من

تقدير الباء لان المفعول الثاني لا يجيء بدونه فلا يبقى الفرق قلت
سلمنا انه بتقدير الباء ولكن لا نم عدم الفرق لان ان مع اسمها و
خبرها بتأويل اسم واحد وهو لا يقتضي الصدق ولو قال ان خرجت من
الدار الا باذني فانت طالق فيشترط تكرار الاذن في كل خروج
لان الباء للالصاق وهو يقتضي ملصقا وملصقا به فيكون مقتضى
قوله الا باذني الا خروجا ملصقا باذني فيكون المستثنى منه نكرة
في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي تقديره لا تخرج خروجا باذني
فصار كل خروج مشروطا بهذا الوصف فاذا خرجت بغير اذنه
كنت ويكون هذا من قبيل لا اكل اكلا لان المقدر كالملفوظ
لا من قبيل لا اكل كما سيجيء من ان الاكل المدلول عليه بالفعل
ليس بطعام ولهذا لا يجوز تخصيصه فظهر ان ما ذكره صاحب
الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع
النفي يعم ليس كما ينبغي بخلاف قوله ان خرجت من الدار الا ان
اذن لك فانت طالق فلا يحمل على الاستثناء لان الاذن غير
مجانس للخروج فحمل مجازا على الغاية لمناسبة ان الغاية قصر
الامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان المستثنى قصر للمستثنى منه
وبيان لانتهاء حكمه فيكون معناه الى ان آذن فيكون الخروج ممنوعا
الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المانع قال الفراء
كنت لانه بمنزلة الا باذني وهذا اشبه لان الا ان تكاد تلي فعل
الباء وان كان قليلا كما روي من رؤيته اذا قيل له كيف اصبحت
قال خير اي بخير وكما قيل الله في موضع القسم واريد بالله سهال

من ارتكاب المجاز فان قلت حذف حرف الجر مع ان شايع لم لا
يكون العاد محذوفا اي الا باذن آذن لك فيصير بمنزلة الا باذني
قلت قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا
ان آذن لك فانه مختل لا يعرف له استعمال واما وجوب الاذن
لكمال دخول في قوله تع لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم
مستفاد من القرينة العقلية والعظيمة وهي قوله ان ذلكم كان يؤذي
النبي فان قلت ان مع المضارع يعني المصدر والمصدر يقع قيدا
كما تقول اتيتك خفوق النجم اي وقت خفوق النجم فيكون
تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب لكمال خروج اذن قلت
على هذا التقدير يحنث ان خرجت مرة اخرى بلا اذن وعلى تقدير الاول
لا يحنث فلا يحنث بالشك كذا قالوا لكن لقائل ان يقول قوله الا
وقت اذني ليس بعام حتى يتناول الجميع بخلاف قوله الا خروجا
لانه موصوف بصفة العامة ولو بدل قوله الا وقت اذني بقولنا
الا وقتا اذنت لك فيه لصار عاما لكن الجواب فاسد لان علم
الحنث لكونه مجتهدا فيه ليس بيقيني حتى يزول بالشك ولئن سلم
فالترجيح للمحرم وفي قوله انت طالق بمشية الله الباء بمعنى
الشرط وفيه بحث لان معنى الشرط فيه ان قلت صيغة ممنوع لان
الباء لم يوضع لمعنى ان فان قلت مجازا فلم حمل على هذا المجاز دون
مجاز اخر وهو معنى السببية ويكون معناه انت طالق بسبب
مشية الله فيكون تنجيزا والاوجه ان يقال الباء حقيقة فالمعنى
انت طالق طلاقا ملتصقا بمشية الله فلا يقع قبلها اذ لا يتحقق

والقطعية مع

المتصف

المطلق بدون الملصق به كما لا يتحقق المشروط بدون الشرط و
الطلاق الملصق به لا يطلق عليه فلا يقع شيء كما لو قال انت
ان شاء الله ذكره الشارح المغني للسراج الهندي ولقائل ان يقول
يمكن الوقوف على مشية الله في الطلاق اذ مشية العبد تابعة
لمشية الله فقال الله تع وما تشاؤن الا ان يشاء الله محذوف ومعناه
لا يصدر منكم فعل المشية الا بسبب مشية الله اياه ولا يلزم منه
ان يكون مراد العبد يكون مراد الله اذ لو كان كذلك لوقع كل مراد
العبد او يقال معنى قوله وما تشاؤن الا ان يشاء الله لا يقع منكم
المشية الا حال ان يشاء الله مشيتكم ولو قال انت طالق بامر الله
او بحكمه او بعلمه او باذنه او بقدرته يقع في الحال لان استعمال الشرط
في بعضها كثير وهو العلم والقدرة وفي بعضها كاثر لكنه مهجور
فلم يجعل الشرط وهما نكتة وهي ان قوله انت طالق ان لم يشاء
الله يقتضي وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشية فلوجوب
وقوع مراد الله واما على تقدير عدم المشية فلوجود المعلق عليه
والجواب انا لا نم ان هذا التعليق بل للابطال ولو سلم فلا نم
لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا و
وقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله تع محال فالتعليق على محال
محال وقال الشافعي في البارع في قوله تع وامسحوا برؤسكم
للتبعيض وقال مالك انها صلة اي زائدة وليس كذلك لان الموضوع
للتبعيض حرف فلو كان الباء للتبعيض لتكرر الدلالة عليه وهو
خلاف الاصل ولانه لو كان للتبعيض يلزم انه للالصاق لكان مشتركا

من ه

او باذنه

او بقدرته

الطلاق

تقوله

والاصل عدمه واما الصلة فلان فيه معنى الالصاق لكنه ليس بضرورة
بل هي للالصاق وهي حقيقة فيه فيحمل عليه ولكن التبعيض
يثبت في الرأس بطريق اخر بقوله لكنها اي لكن الباء اذا دخلت
في آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله وهو الممسوح فيصير المحل
مفعولا به فيتناول كله اي كل المحل كقولك مسحت الحائط
بيدي والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيها
الاستيعاب واذا دخلت في محل المسح كما في الاية بقي الفعل
متعديا الى الآلة فصار المحل شبيها بالآلة فلا يقتضي استيعاب
الرأس بالمسح لان المسح مضاف الى اليد دون الرأس وانما
يقتضي الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة
لان ما يلي اصابع اليد مقدار الصاق فصار المراد به اكثر اليد و
هو الاصابع لانه الاصل في الاخذ والبطش ولهذا يجب بقطعها
تمام الدية فاذا مسح الرأس بجميعها جاز وكذا باكثرها وهو ثلث
اصابع فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا بحرف الباء كما
زعم الشافعي واذا قد ظهر ان المراد التبعيض اعترافا بما يطلق
عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة وقال ابو حنيفة ذلك البعض
مجمل غير معلوم الحكم من الاية فاحتيج الى البيان وقد بينه النبي عليه السلام
مربع الرأس في حديث المغيرة وتقابل ان يقول القول بالاجمال
الاية مشكل لانه مبني على ان يكون هذا اول وضوء رسول صلى الله عليه وسلم
ولم يثبت ذلك لانه لو لم يكن كذلك يلزم تأخير البيان عن
وقت الحاجة وذلك غير جائز اتفاقا لانه لم يبين ذلك عقيب

لا بالقول ولا بالفعل والانتقال البيان ولو سلم الاولية فلا يبقى
التأخير بالنسبة الى الذين لم يحضروا وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذ الظاهر ان جميع المسلمين لم يكونوا حضورا في تلك الساعة
والانتقال الصحابة واشتهر بينهم حادثة تعم بها البلوى فلما
لم يثبت ذلك علم ان الاجمال في الاية فان قلت دخلت الباء
في قوله تعالى وامسحوا بوجوهكم وايديكم في التيمم مع ان الاستيعاب
شرط فيه قلت يثبت الاستيعاب بالسنة المشهورة
وهو قوله عليه السلام يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة
للذراعين والى يادة عليها جائزة فجعل الباء زائدة فان قلت
الحديث لا يقتضي الاستيعاب فلا يجعل الباء زائدة قلت
الوجه اسم للكل فيفهم منه الاستيعاب وعلى الالزام فقوله له علي
الف درهم يكون دينا لان على للاستعلاء والدين يستعلي
على من يلزمه الا ان يتصل به اي بقوله له علي الوديعة فتقول له
علي الف درهم وديعة فح لا يثبت به الدين لان على يحتمل الوديعة
من حيث ان معناها وجوب الحفظ فيحمل عليه فان قلت كلمة
على في المعاوضات المحضة كالبيع والاجارة والنكاح مثل قولك
بعت هذا على الف درهم كانت بمعنى الباء التي تسمى الاعواض
لان اللزوم يناسب الالصاق فان الشيء متى لزم الشيء كان
ملتصقا به لا محالة ولا يحمل الباء على الشرط لان المعاوضات
المحضة لا يحتمل التعليق لما فيه من الغرر وكذا اذا استعملت
الطلاق بان قالت لزوجها طلقني نفسي على الف فطلقها واعتدة

كيف ثلث الالف عندهما وعند ابي ح للشرط لان الطلاق
كجواب التعليق وكلمة على تدل على الشرط حقيقة لان فيه معنى
اللزوم ووجود الجزاء بلازم وجود الشرط كما قال الشافعي يبايعك
على ان لا يسرقن بالفعل بشرط ان لا يسرقن فيجعل غاية اذا
امكن والمشروط لا يتوقع على الجزاء الشرط الا [illegible] قال
ان دخلت هذه الدار وهذه الدار وهذه الدار فانت طالق
فدخلت واحدة منها لم يقع شيء وان قلت ان اراد باللزوم
اللزوم الذي يقابل الانفكاك فلا نم انه يعني على وان اراد به
الوجوب فهو موجود في [illegible] لان العوض ما يجب
في مقابلة العوض قلت اللزوم [illegible] الشرط والجزاء لذاتهما
وبين العوضين تعارض ايضا بعد [illegible] الاول اقرب [illegible]
ومن للتبعيض فاذا قلت من شئت من عبيدي فاعتقه
فاعتقه له اي للمخاطب ان يعتق الا واحدا [illegible]
لانه جمع بين كلمة العموم وهي من وكلمة التبعيض وهي من
فوجب العمل بحقيقتهما ما امكن فصار الامر مستثنا ولا بعضا
عاما واذا قصر عن الكل بواحد كان عملا بهما وعند محمد له ان
يعتق جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من للتبيين كما في قوله تعالى
فاجتنبوا الرجس من الاوثان تقدم الكلام عليه في العام
والى لانتهاء الغاية فان كانت اي الغاية بهذا الشروع في بيان
الضابط في ان الغاية متى تدخل في حكم المغيا لانها قد تدخل
فيه كما في حفظت القرآن من اوله الى آخره وقد لا تدخل كقولك

المعاوضة
مال

ع فنظرة الى ميسرة فائدة بنفسها اي موجودة قبل الكلام احترازا
عن الاجال المضروبة للثمن والاجارة كالليل والغد ورمضان
في اقرضتك كذا الى رمضان او الى الليل او الى الغد فان هذه
ليست بموجودة قبل الكلام وقولنا غير منفك احترازا
عن الليل فانه يفتقر في استخراج السلم الى كمال اخره وهو النهار
لانه لا يسمى ليلا الا باعتبار زوال النهار فقوله له من هذا الحائط
الى هذا الحائط لا يدخل المغيا تحت ان الحائطان في حكم المغيا
لانهما اذا كانت فائدة بنفسها لم يستتبعها المغيا ولا يلزم على هذا
دخول المسجد الاقصى في حكم المغيا مع انه فائدة بنفسها في قوله
تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد
الاقصى حيث دخل البيت مع في المسجد الاقصى لان ذلك
ثبت بالمشاهدة لا بموجب الى قال بعض الشارحين اقول يجوز
ان يكون المرافق من هذا القبيل لانها فائدة بنفسها على التفسير المتقدم
في القيام فكذلك يكون بعض البيت مع لانه هيئة توضأ اذا كان الماء
على مرافقه الى هنا كلامه وتقابل ان يقول يمنع كون المرفق من
هذا القبيل لان المرفق وهو مجتمع عظم العضد وعظم الذراع
مفتقر الى اليد في الوجود فلا يكون فائدة بنفسها وان لم تكن
فائدة بنفسها فان كان اصل الكلام اي صدره مستثنا ولا للغاية كان
ذكرها اي ذكر الغاية لاخراج ما وراءها فتدخل الغاية كما مر اقول في
قوله تعالى وايديكم الى المرافق فان اليد اسم للمجموع الى الابط وذكر
الغاية لاسقاط ما وراءها فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا

غير مفتقرة في الوجود الى
المغيا كحد المسجد والحائط
قوله موجودة قبل
التكلم صح

كان الاستثناء على الانكار
وبوجود الميسرة ثم زوال العذر
ولو دخلت الميسرة فيه لكان
مستثنا في كلتا الحالتين معدم
وهو م كشف

الغاية
بدخل الغاية تحت
حكم المغيا كما في
المرافق الكشف

وغايته لكن لا يقال بسقوط ما وراء المرافق عن حكم الغسل ولقائل
ان يقول اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرطا لا يصير المطلق
لم يجر به العبد عن الاطلاق بل يبقى مع القيد عاملا واحدا فالفعل
مع الغاية كلام واحد للايجاب الى الغاية لا للايجاب والاسقاط
لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنقيضين والمغيا مع الغاية نقض واحد
وان هذه القاعدة غير مطردة لان من قال قرأت هذا الكتاب
من اوله الى اخره لا يدخل الغاية تحت قرأ قال صاحب الكشاف
الى يفيد معنى الغاية مطلقا ودخولها في الحكم وخروجها منه امر
زائد يدور مع الدليل فان لم يتناولها اي قصد المتكلم الغاية
او كان فيه اي في تناوله شك كما قال الايمان مثل الاكلف بالاحكام
فلا الى رجب فان الاجل يدخل عند ابي ح في رواية الحسن عنه
لان صدر الكلام يقتضي التأبيد فذكر الغاية لاخراج ما وراءها وفي
ظاهر الرواية عنه وهو قول ابي لا يدخل لان في حرمة الكلام ووجوب
الكفارة في موضع الغاية شكا فلا يدخل قد ذكر في الحكم البهما فلا
يدخل كالليل في الصوم في قوله تع ثم اتموا الصيام الى الليل وفي
الظرف للزم اختلفوا في حده اي في حد في وانتهائه في ظرف
الزمان اعلم ان في الكلام اضمارا تقديره في الظرف ولم يختلف
اصحابنا في ذلك وللزم اختلفوا في حده وانتهائه في قوله انت طالق
غدا او في غد فاذا قال انت طالق غدا ان لم يكن له نية يقع في
اول النهار فاذا نوى اخره يصدق ديانة لا قضاء بالاتفاق وان
قال في غد ولم يكن له نية يقع في اول النهار اتفاقا وان نوى اخره

يصدق

يصدق عند ابي ح ديانة وقضاء وعندهما يصدق ديانة لا قضاء
كما في المسألة الاولى وهذا معنى قوله وقالا هما سواء لانه اضاف
الطلاق الى الغد ونية جزء منه خلاف الظاهر لانه تخصيص العام
فلا يصدق قضاء وفرق ابو ح بينهما فيما اذا نوى اخر النهار بان
في اذا اضاف اتصال الطلاق بالغد بلا واسطة فيقتضي ثبوته
لانه شأن المفعول به فلا بد ان يكون واقعا في اوله ليحصل الثبوت
فلو نوى اخر النهار فقد تغير موجب كلامه الى ما هو مخفف عليه فلا
يصدق قضاء واذا ثبت في بعض الظرف جزء مبهما من النهار فيكون
نيته بيانا لما ابهم لا تغيير الحقيقة كلامه فيصدقه القاضي واذا
اضيف الطلاق الى مكان بان قال انت طالق في الدار يقع
الطلاق في الحال حيث ما كانت اذ لا اختصاص للطلاق بالمكان الا ان
يضمر العمل بان اراد بقوله في الدار في دخولك الدار فيصير معنى
الشرط لان الدخول لا يصلح ان يكون ظرفا للطلاق شغلا له لانه
عرض لا يبقى فصار في معنى مع مجازا لان في الظرف معنى المقارنة
فيعتبر بالدخول الا انه لا يكون شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعد
الدخول بل يقع معجلا عليه بان الزمان عرض لا يبقى فيلزم
ان لا يصلح للظرفية والاولى منه ان يقال يوضع المصدر موضع
الزمان كثيرا والمراد وقت دخولك وفي قوله معنى الشرط دون
ان يجعل الشرط اشارة اليه وقال بعضهم انه مجاز للشرط فيقع
الطلاق بعده لكن الاول اصح لانه لو قال لاجنبية انت طالق
في نكاحك فتزوجها لا تطلق طالقا وقال مع نكاحك ولو كان

بالشرط تطلقت كما لو قال لها ان تزوجتك فانت طالق كذا في الخانية
ومع للمقارنة اي لمقارنة ما قبلها لما بعدها واذا قال انت طالق
واحدة مع واحدة او معها واحدة تطلق ثنتان وقبل للتقديم اي
لسبق ما وصف بها على ما اضيف اليه حتى لو قال لها وقت الضحوة
انت طالق قبل غروب الشمس طلقت في الحال ولا يتوقف على
وجود ما بعده وبعد للتاخير اي لتاخير ما وصف بها عما اضيفت
اليه وحكمها اي حكم بعد في الطلاق عند حكم قبل قيل بقوله في
الطلاق احترازا عن الاقرار فان مضادة حكم بعد لحكم قبل فيه
ليست بمطردة فانه لو قال لفلان علي درهم بعد درهم او بعد درهم
يلزمه درهمان في الصورتين لان معناه بعد درهم وجب علي درهم
او بعد درهم قد وجب علي فانه لا يفهم منه الا هذا ولو قال له علي
درهم قبل درهم يجب عليه درهم واحد لو قال قبله درهم يجب
درهمان فكان حكمهما في الصورة الاولى عند حكم قبل لا في الصورة
الثانية واذا قيد كل واحد من قبل وبعد بالكناية كان صفة
لما بعده حتى لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة
يقع ثنتان لان الطلاق المذكور اولا وقع في الحال والذي وصف
بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال بناء على
انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال فيتعلق في قوله
بعدها واحدة البعدية صفة الاخيرة فيتبين بالاولى فيلغو الثانية
لفوات المحل فان لم يقيد بالكناية كان صفة لما قبله فلو قال
لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة لان

العلة

العقلية يكون صفة للاولى فتبين بها فلا يقع الثانية لفوات المحل
فلو قال انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لان البعدية
تكون صفة للاولى فاقتضى ايقاع الاولى في الحال وايقاع الثانية
قبلها فيقع ثنتان قيدنا مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها
لانه في المدخول بها يقع الجميع وعند الحضرة فاذا قال لغيره
لك عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ
دون اللزوم لان عند عبارة عن القرب في اصل الوضع فيحتمل
القرب من يده فيكون امانة والقرب من ذمته فيكون دينا
فيثبت الاصل وهو الوديعة دون اللزوم لان اللزوم في الذمة
لا يكون عند الحضرة حقيقة الا اذا وصل الدين وقال لفلان
عندي الف درهم دينا يكون اقرارا بالدين لان الدين يحتمل
قلامه فيصلح ذكر الدين تفسيرا له وغير يستعمل صفة للنكرة
بحيث لا تتعرف بالاضافة الى المعرفة وتستعمل للاستثناء
لمشابهة بينه وبين الاسم حيث ان ما بعد كل منهما مغاير
لما قبله في الحكم تقول له علي درهم غير دانق بالرفع فيلزمه
درهم تام لانه صفة للدرهم مغاير للدانق وهو سدس درهم
اعتبر به من الدرهم الذي هو دانق فانه كان في ذلك العهد
درهم على وزن دانق ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه
درهم الا دانقا وسوى مثل غير في كونه صفة واستثناء منهما اي
حروف المعاني حروف الشرط اي كلمة ان وان اصل فيها اي كان
ان اصل في الفاظ الشرط لانها تختص بمعنى الشرط وتعين لها

اخر سواء بخلاف سائر الفاظ الشرط وقيل ان حرف في الكل
يلتبسها تغليبا لها لاصالتها واما تدخل على امر معدوم فيما قطعي
اي محتمل للوجود والعدم والجار والمجرور صفة امر ليس بكائن
لا محالة لحالة صفة للمخطر جيء بها للتاكيد والاتنكاف واما
يدخل عليه لان المقصود من دخولها هو الحال على الشيء او المنع
عنه وذلك لا يجوز في الممتنع والمحقق الوقوع فلا يقال
ان جاء الغد فكذا لانه يكون البتة عادة فاذا قال ان لم اطلقك
فانت طالق لم تطلق حتى يموت احدهما لان هذا الشرط انما
يتحقق بموت احدهما لانه ما لم يمت احدهما يكون وقوع الطلاق
محتملا فاذا مات الزوج يتحقق الشرط فلا ميراث لها ان لم يدخل
بها لان امرأة الفار انما ترث اذا كانت في العدة وان دخل بها
فلها الميراث لوقوع الطلاق قبل موته وكذا ان ماتت لان قبل
موتها يوجد وقت لا يسع فيه الكلام بالطلاق فيتحقق الشرط
واذا عند كاة الكوفة تصلح للوقت والشرط على سواء فتجازيها
اي بكلمة اذا يعني يستعمل للشرط ويترتب عليه الجزاء غير من استعمال
بالمجازاة لان المقصود من الشرط والجزاء الجزاء والشرط وسيلة
اليه فمن استعمال الشرط بالاسم ما يتعدد به مرة كقول الشاعر
واذا تصبك خصاصة فتجمل معناه ان تصبك لدخول الفاء
في فتجمل واذا تخصوص بان وقد لا يجازيها اخرى اي مرة اخرى
كقول الشاعر واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس
الحيس يدعى جندب اذا جعلنا للوقت واذا اخرى لا يسقط

الوقت عنها فانها حرف شرط فصارت معنى ان وهو قول ابي ح
واذا يكون مشتركا بين الوقت والشرط واذا استعمل في احدهما
لم يبق الاخر مرادا عنده وهو مذهب الكوفيين وعند كاة البصرة
بمعنى اذا موضوعة للوقت وقد يستعمل للشرط مجازا من غير
سقوط معنى الوقت عنها مثال معنى بل اذا اولى بعدم السقوط
لان المجازاة لازمة في معنى ملحق في غير موضع استفهام وفي
اذا جاز فيه لم يسقط معنى الوقت عن معنى مع لزوم المجازاة
اياه فالاولى ان لا يسقط عن اذا فانها موضوعة للوقت لا
يسقط عنها ذلك اي عن معنى معنى الوقت بحال وهو كاة البصرة
قولهما اي قول ابي يوسف ومحمد فان قلت يلزم طلاق على قولهما
بين الحقيقة والمجاز قلت لا منافاة بينهما في هذه الصورة لان الوقت
يصلح للشرط وعدم جواز الجمع باعتبار التنافي هذا ما قيل في
شروح هذا المختصر لكنه ضعيف لان ارادة معنى الحقيقة والمجاز
من لفظ واحد ممنوع سواء تنافى المعنيان او لا ويمكن ان
يقال اذا موضوعة بازاء الوقت والشرط جميعا عندهما فان
قلت قوله وقد يستعمل للشرط يدل على انه ليس بموضوع بازاء
الكل قلت لا يدل لان اذا اذا استعمل للشرط يكون مستعملا
في بعض ما وضع له فيكون حقيقة قاصرة عند البعض وظاهر
المص له لا اختلاف فيه والاولى ان يقال اذا لم يستعمل الا
في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام
تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة فصار بمنزلة المبتدا المتضمن

معنى الشرط ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له
وعلى هذا يدل على ما ذكرنا قول من قال لامرأته انت طالق اذا شئت
لم ينفذ في المجلس بالاتفاق لما لو قال متى شئت فلو كان للشرط
لبطلت المشيئة اذا قامت عن المجلس لما في كلمة ان متى اذا قال
لامرأته بعد الفرع على اختلاف المذكور في اذا اذا لم اطلقك
فانت طالق لا يقع الطلاق عنده اي عند ابي ح ما لم يمت احدهما
لما في قوله ان لم اطلقك وقالا يقع لما فرغ اي تفرغنا من
كلامه مثل متى لم اطلقك لان اضاف الطلاق الى وقت خال
عن التطليق ولما سكت يوجد ذلك الوقت فتطلق والخلاف
فيما اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى
بالاتفاق واذا ما مثل اذا الا ان دخول ما يحقق معنى المجازاة
بالاتفاق انما ذو يسر بها من مسلطة لانها سلطت اذا على الزمن
وروى عنهما اذا قال انت طالق لو دخلت الدار انه بمنزلة ان
دخلت الدار بحكم لو للاستقبال كان لمواخاة بينهما في ان كل
واحد منهما يعلق احدى الجملتين بالاخرى على ان يكون الثانية جوابا
للاولى وكيف سؤال عن الحال معنى كيف موضوع للسؤال عن
الحال فاذا قلت كيف زيد معناه على اي حال اصحيح ام سقيم وقد
يسئل عن كيف معنى الاستفهام فيبقى والا على من الحال كما حكي
فظرفت من بعض العرب انظر الى كيف يصنع اي الى حال صنعه
فان استقام السؤال عن الحال جواب ان محذوف اي يحمل على
السؤال والا اي وان لم يستقم السؤال عن الحال بطل لفظ كيف

يقع الطلاق اذا فرغ من اليمين

وذلك اي لبطلانه قال ابو ح في قوله انت حر كيف شئت انه
ايقاع لان العتق لا كيفية له فلا يتم تعلق الكيفية بمصدر الكلام
فحقق ايقاع به لان عند صاحبيه تعلق الحرية بالمشيئة ايضا وفي الطلاق
يعني اذا قال انت طالق كيف شئت يقع الواحدة قبل المشيئة ثم ان
كانت غير موطوءة بانت لا الى عدة ولا مشيئة لها لانه يلغو تفويض
الصفة الى مشيئتها في الصفة ويبقى التفضل في الوصف اي الزائد
على اصل الطلاق من كونه بينا والقدر بالرفع اي الطلاق معوضا
اليها بتفويض الزوج فان اتفق بينهما يقع ما نويا وان اختلفت
فلا بد من اعتبار البينة اما بينتها فلانه فوض البينة اليها واما بينة فلان
الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق واذا تعارضتا تساقطتا فيبقى
اصل الطلاق وهو الرجعي فان قلت لما فوض الزوج الامر اليها
كان ينبغي ان تستقل باثبات ما فوض اليها ولا تحتاج الى بينة الزوج
قلت انما فوض اليها حال الطلاق وهو مشترك بين البينونة و
العدد فيحتاج الى بينة لتعيين احد محتمليه كذا قال صاحب الكشف
لكنه ضعيف لانه ان اراد به الاشتراك اللفظي فمحتاج الى الاستقلال وهو
غير ثابت وان اراد به الاشتراك المعنوي فهو غير محتاج الى البينة
لانه لما قال لها كيف شئت انبت لها ولاية انبات اي وصف
شئت على سبيل العموم قال صاحب النهاية فلا عن الفوائد
الظهيرية. راجعت المحول في جواب هذا الاشكال فما فرح سمعي
جوابا شافيا فيجب ان يعول على ما ذكره الطحاوي وابو بكر الرازي
من ان نية الزوج ليست شرطا لما في ان يحال الطلاق بائنا او ثلاثا

يصح الحمل بعد وقوع الاصل وان كانت موطوءة فالمحل باق بعد وجود الاصل فلها المشيئة صح

في قول إلخ فإن قلت لو طلقت نفسها ثنتين وزوجها الزوج لا
تطلق ثنتين فكان ينبغي ان تطلق لان الثنتين حال مفوض اليها
قلت المفوض اليها من جهة الزوج ما يملك الزوج ايقاعه بقوله
انت طالق فانه لا يملكه بهذا اللفظ ارادة الثنتين وكذا المفوض اليها
لا يملك بهذا ينبغي ان لا يجوز نية الثلث في قوله انت طالق لانا نقول
وقوع الثلث فيما نحن فيه ليس بمجرد قوله انت طالق وانما هو بواسطة
كيف فافترقا وانما صار الثلث هالا لقوله انت طالق دون
الثنتين لان قوله انت طالق يدل على الواحدة والثنتان عدد
فبينهما منافاة بخلاف الثلث لانه فرد اعتباري موافق لمعنى الواحد
وقالا ما لا يقبل الاشارة اي ما لا يتأتى فيه الاشارة من الامور
الشرعية كالطلاق والعتاق كماله ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق
اي اصل الطلاق بالمشيئة بتعلقه اي بتعليق الوصف قال بعض
الشارح اظن ان هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض لان العرض
الاول وهو الطلاق ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما حالان
في الجسم وليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والاخر بكونه فرعا
وحالا بل هما سواء في الاصلية والفرعية لعدم انفكاك احدهما عن
الاخر اذ الطلاق لا يوجب الابانة بكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق
احدهما بمشيئة تعلق الاخر اي هذا كلامه ويقابل ان يقول انه
من بعض النظر لانه مخالف لما عليه سوق الكلام فانهم قالوا حاله
ووصفه بمنزلة اصله وهذا صريح في اصالة احدهما وفرعية الاخر
وكيف لا والاحكام الشرعية بمنزلة الجواهر شرعا حتى قلنا الفرع

والاصل

والفرع يكون بين الجوهرين فكذا وجد بين الايجاب والعقود كونهما
كالجوهرين بخلاف ذلك لا يرتفع الخلاف لان امتناع
قيام العرض بالعرض ملتزم الخصمين بل الخلاف مبني على عدم
انفكاك الوصف عن الاصل لان ما لا يكون محسوسا يعرف وجوده
بوصفه والوصف مفتقر الى الاصل فاستويا فصار تعليق الوصف
تعليق الاصل اعلم ان في عبارة المص تسامحا لانهم متفقون على
ان الوصف مفوض اليها وانما اختلفوا في تفويض الاصل فلو كان
الكلام مجريا على طبيعته يلزم التكلف لان الحال والوصف اذا كان
مثل الاصل في غير مفوض عند الخصم يلزم ان يكون الوصف ايضا
كذلك وقد فرض مفوضا والاولى ان يحمل على القلب ثم قيل الحال
والوصف مترادفان فعطف الوصف على الحال بمنزلة التفسير وقيل
حاله كالبينونة والرجعية ووصفه مثل كونه سنيا وبدعيا والاول
اظهر لانتفاء التخصيص وثم اسم للعدد الواقع في باب الطلاق
اما مذكورا كقولك انت طالق واحدة او ثنتين او ثلثا او مقتضى
كقولك انت طالق كطالق واحدة فاذا قال انت طالق ثم شئت
لم تطلق ما لم تشأ لان ثم شئت تفويض لما هو الواقع الى مشيئتها
وهو عام فلها ان تطلق ما شاءت من العدد بشرط نية الزوج
وبتقييد المجلس لانه تمليك والتمليكات تقتصر على المجلس
وثم هذه ليست باستفهامية ولا خبرية لانها للتكثير وهو ليس بمراد
بل بمعنى الشرط مجازا فكانه قال انت طالق على اي عدد شئت
فلو صرح بها لكان للشرط فكذا ما في معناها وحيث وابن اسم للمكان

انتهى فاذا قال انت طالق حيث شئت او اين شئت او لا
يقع ما لم تشاء لاتصاله للطلاق بالمكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر
المشيئة في الطلاق ويتوقف مشيئتها على المجلس فيقتصر عليه فان
قلت اذا انتفى ذكر المكان بقي قوله انت طالق شئت فينبغي ان
يقع في الحال كما في قوله انت طالق وغابت الدار قلت لما تعذر العمل
بالظرفية جعلناها مجازا معنى ان لشارئتها في الابهام فيصير بمنزلة
قوله ان شئت والمجاز اولى من الالغاء كالخلاف اذا اومئ يعني اذا قال
انت طالق اذا شئت او متى شئت لا يتوقف مشيئتها على المجلس
فان قلت لم لم يجعل حيث مجازا عن اذا او متى حتى لا يتوقف على
المجلس فيكون معنى الظرفية فيه مرعيا قلت هذا انما يستقيم ان
لو كان معنى ظرفية المكان ورد بان مطلق الظرفية اقرب الى
الحقيقة من عدمها قلنا مطلق الظرفية ليس بموجود في الخارج فهو
اما ان يوجد في ضمن ظرف المكان فلا يكون مجازا واما في ضمن ظرف الزمان
فلا لم انه اقرب الى الحقيقة لانه مباين له ع لجمع المذكور بعلامة الذكور
عند ما يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث
المنفردات ذكر الجمع في بحث الظروف لان الكلام منه بابتداء علامة
وهي حرف ويجب بعض اصحاب الشافعي الى ان الجمع المذكور لا
يتناول الاناث الا اذا دل عليه الدليل لان كل علامة تختص بمعنى
وضعا والكلام عند الاطلاق يحمل على حقيقته ولو تناول الاناث
لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم التكرار في قوله تع ان المسلمين و
المسلمات قلنا تغليب الذكور على الاناث واد خالهن في الحكم

بنفسه

بنفسه

واجبا الدخول في الذكر عند الاختلاط
التي من علامة الاناث
بعلامة الذكور عند الاختلاط
كان الكلام منا وكل الغرض من
وما ذكرتم ليس كذلك

بنفسه

مطلب الصحة العرفية
راجحة على اللغوية

فقال بعض الشراح والتغليب
مجاز شائع يجوز جمعه للحقيقة
فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز

مطلب الحقيقة

بنفسا المذكور من عادة اهل اللسان سبب نزول الاية ان النساء
شكون الى رسول صلعم فقلن ما بالنا لم نذكر في القرآن وطلبن
التخصيص بالذكر مع عن فانه تع الدخول في جمع الذكور واعتقادهن
الوجوب عليهن كما على الرجال فانزل الله تع هذه الاية لتطييب
قلوبهن والجواب عن قوله يلزم الجمع انهم يجعلون المغلوب من
افراد الغالب ثم يطلقون الجمع على المجموع حقيقة عرفية وهي راجحة
على اللغوية فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وان ذكر الجمع بعلامة
الغائبين يتناول الاناث خاصة حتى قال في السير الكبير محمد اذا قال
المستأمن اصطلح على بني وله بنون وبنات ان الامان يتناول
العرفي ولو قال اصطلح على بناتي لا يتناول الذكور من اولاده ولو
قال على بني وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن ولما الصريح
وهو اللفظ الظهور يجيء التصريح ظهوره وارتفاعه على سائر
الاقسام في الاصطلاح مما ظهر اي لفظ ظهر المراد به ظهورا بينا
اي تاما اشتهر به بين الظاهر لان الظهور فيه ليس بتمام بنفسه والاحتمال
قبل لا بد فيه من قيد الاستقلال ليتميز عن النص والمفسر لان ظهوره
بما بالبيان والقرائن لا بكثرة الاستعمال ولكن لا حاجة الى هذا القيد
لان لا نسلم ورد النجمة عليه لان هذا القسم في بيان وجوه الاستعمال
حقيقة كان الصريح او مجازا لان المعتبر فيه ظهور المراد منه بكثرة
الاستعمال وذلك يحقق بينهما اذا كانا مستعارين مثال المجاز فيه
قوله لا اكلمك من هذه اللفظة كقوله انت حرام وانت طالق مثال الحقيقة
فانهما حقيقتان شرعيتان في ازالة الرق والنكاح صريحان فيهما

ويجوز ان يكون كل واحد منهما مثالا للحقيقة والمجاز باعتبارين فانهما
مجازان لغويان في ازالة الرق والنكاح لان وضعهما في اللغة ليس
كذلك وهما صريحان في ذلك المدلول المتعارف وهما حقيقتان
شرعيتان ايضا يؤيد هذا الدليل ان المص لم يذكره عقيب ذكر
الحقيقة والمجاز وحاله اي حكم الصريح متعلق الحكم بعين الكلام اي
نفس الكلام الصريح وقيامه مقام معناه المراد منه يعني لغاية
وضوحه وظهوره جعل كانه نفس معناه الحاصل في الذهن وليس
فيه توسط اللفظ حتى يحتمل شيئا اخر حتى استغنى عن العزيمة اي
عن النية ولا ينظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد كقولك
بعت واشتريت فان المقصود حاصل بهما نوى او لم ينو والطلاق
والعتاق حتى اذا اضافهما الى المحل فبلا وجه اضاف يعني سواء
بصيغة النداء كقوله يا حر او بصيغة الاخبار كقوله انت حر
او اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت حر او انت
طالق او طالع او يقع سواء اراد او لم ينو ولم يرد في انت طالق
رفع صيغة القيد صدق ديانة لا قضاء وفي المنتقى امرأة
كتبت انت طالق ثم قالت لزوجها اقرأ علي فقرأ لا طلاق
اقول هذا مشكل لانه ينافي قوله حتى استغنى عن العزيمة واما الكنايات
فما استتر المراد به اي بالاستعمال ولا يفهم الا بقرينة يعني الكناية غير
معلوم المراد ابتداء ما لم ينضم اليه قرينة بخلاف الحقيقة فانه معلوم
المراد لكنه خفي مراده بعارض غير الحقيقة حقيقة كان او مجازا
مثال الفاظ الضمير كقولها انا بائنة وانت فانها كنايات حقيقية

لانها

لانها لا تميز بين اسم واسم الا بقرينة تنضم اليها فان قلت الفاظ الضمير
كنايات بالوضع لا بالاستعمال وهذا شرط قيد الاستعمال في التعريف
قلت انها انما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم
اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكني عنه بهو كما يكني عنه بانه فلان
لا انها كنايات قبل الاستعمال فلا يكون خارجة عن التعريف فان قلت
الضمائر بعد الاستعمال تصير معارف ولهذا قبل الضمائر لعرف المعارف
فكيف يكون المراد منها مستترا بالاستعمال قلت حالة الاستعمال
مستتر ايضا لانه يمكن استعماله لعمرو وبكر بعد الاستعمال لزيد وفيه
تامل وحكمها ان لا يجب العمل اي حكم الكنايات ان لا يثبت الحكم
الشرعي بها الا بالنية اي بنية المتكلم لكونها مستترة المراد فلا يثبت
الحكم ما لم ينزل ذلك الاستتار بقرينة او ما يقوم مقامها من دلالة الحال
وكنايات الطلاق كبائن وحرام ونحوهما سميت بها اي بالكنايات
كما ان هذا جواب عن سؤال مقدر وهو هذه الالفاظ كنايات والكناية
ما استتر المراد منه والمراد المستتر بها هو الطلاق فيجب ان يقع
بها الرجعي والجواب ان اطلاق لفظ الكناية عليها مجاز لان معانيها
غير مستترة بل ظاهرة على كمال احد لكن الابهام فيما يتصل به كالبائن
مثلا فانه مبهم بابينونة عن النكاح او غيره والمستتر المراد لا في نفسه بل
باعتبار ابهام المحال والتعبير بها لفظ الكناية حتى كانت بوائن فصار
الطلاق البائن واقعا بموجب الكلام نفسه من غير ان يحتاج انت
بائن كناية عن انت طالق وتعالى ان تقول ان اريد ان تجعلها
مفهوما من اللغوية غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية لانها باعتبار

استثناء من قوله حتى كانت بوائن اى لا تقع البائن بهن الا الثلاث لا الثنتين بل تقع بها الرجعى

المصنف

استتار المراد لا باعتبار المدلول الوضعي وان اريد ان ما اراده
المتكلم بها ظاهرة لاستتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه
الا بيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة
مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر المراد به سواء كان ذلك
باعتبار المحل او غيره فيكون كناية حقيقة لصدق التعريف
عليها فالحاصل انها كنايات حقيقة وكنايات عن الطلاق
مجازا لانها شابهت الكنايات عن الطلاق فلا تنافي فاذا
زال الابهام بالنية او بدلالة الحال وجب العمل بموجبها التي
هي البينونة وهذا مبني على تفسير الكناية ولو فسروها بما فسرها
علماء البيان لاحتاجوا الى هذا التكلف لان الكناية عند علماء
البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل الى
ملزومه كما يراد بطويل النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ملزومه
من طويل القامة ويراد بالبائن معناه الحقيقي ثم ينتقل منه
بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذي هو البينونة من وصالة النكاح
فتطلق المرأة على صفة البينونة وهذا بحث وهو ان الموضوع له غير
مراد في الكناية لان عند بعضهم مجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي
في الكناية كاف ولو سلم انه مراد فلا خفاء في انه لا يكون مقصودا
حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طويل القامة فلا يجب ثبوت
طول النجاد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة والنسبة
بين الكناية والمجاز انها اعم منه من وجه لانهما يجتمعان في المجاز
الغير المتعارف فيوجد الكناية في كل بدون المجاز كما في الضرائر

وكذا

وكذا العكس كما في المجاز المتعارف الا عندك وسيرى رحمك
وانت واحدة هذا استثناء من قوله سميت بها مجازا يعني هذه
الالفاظ الثلث كنايات عن الطلاق على سبيل الحقيقة حتى كان
الواقع بها رجعيا والاظهر انه استثناء من قوله حتى كانت بوائن
اما في عندك فلان العدة يحتمل عدة الدراهم وعدة الاقراء واحتمال
مستتر فاذا نوى الاقراء يثبت به الطلاق بطريق الاقتضاء
ضرورة ان وجوب عدة الاقراء يقتضي سابقية الطلاق تصحيحا
للامر والضرورة تندفع باثبات واحد رجعي فلا حاجة الى اثبات
وصف زائد وهو البينونة بهذا اذا قال عندي بعد الدخول
بها واما اذا قال قبل الدخول بها فلا حاجة للاقتضاء لانه لا عدة
لها فيجعل قوله عندي مجازا عن كونها طالقا بطريق اطلاق اسم
المسبب على السبب فان قلت المسبب انما يطلق على السبب
اذا كان المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية
فيتحقق الاصالة والظاهر انه ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد
قلت الشرط في اطلاق اسم المسبب على السبب هو اختصاصه
بالسبب ليتحقق الاصالة من جهته ايضا والاعتداد شرعا بطريق
الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع كالعدة
يجب على ام الولد من غير طلاق لانها لما صارت فراشا اخذت
حكم المنكوحة واخذ زوال الفراش شبها بالطلاق واوجب
العدة لانها تثبت بالشبهة وقد يقال عندك من باب الاضمار
اي اعتدي لاني طلقتك فيكون الموقوع بها تثبت الطلاق وجب

العدة وهي غير ما يثبت الطلاق ولا يجب العدة واما في استبرئي
رحمك فلان طلب البراءة يحتمل ان يكون للولد وان يكون لزوج
اخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة
في اعتزلي آتية ههنا واما قوله انت واحدة يحتمل ان يكون نعتا
للطلقة المحذوفة وان يكون صفة للمرأة واذا نوى الطلاق يكون
رجعيا فان قلت لم جعلتم موصوفها صريح الطلاق ولم تجعلوه
بائنة قلت الاصل في الكلام الصريح وحمل الكلام على الاصل اولى
اولانه اقل مؤنة قال صدر الشريعة في الجامع قال بعض اصحابنا
اذا اعرب الواحدة بالرفع لم يقع شيء وان نوى لانها صفة شخصها
وان اعرب بالنصب يقع من غير نية لانها نعت مصدر محذوف
وان لم يعرب يحتاج الى النية وان نوى كان على الاختلاف يقع
عند زفر رحمه الله وعند الشافعي لا يقع شيء وقال علماؤنا
بل الكل على الاختلاف لان العامة لا يميزون بين وجوه الاعراب
فلا يصح بناء حكم يرجع الى العامة عليه بل واحدة بالنصب او
الرفع او السكون يحتمل هذين الوجهين اما النصب فيحتمل نعتا
للطلقة بان يقال طالق طلقة واحدة حذف الموصوف واقيمت
الصفة مقامه ويحتمل ايضا صفة للمرأة نحو انت تحمت واحدة
في الحال اما بالرفع فيحتمل ان يكون نعتا للمرأة بان يقال انت
واحدة في كثرة المال وان يكون نعتا للطلقة اي انت ذات طلقة
واحدة ثم حذف ذات واقيم المضاف اليه مقامه ثم حذف الموصوف
واقيم الصفة مقامه وعلى هذا القول بعض اصحابنا لا يكون انت واحدة

انت

من

من الكناية والاصل في الكلام الصريح لان الكلام موضوع للافهام و
الافادة والصريح هو التام في هذا المعنى وفي الكناية قصور عن البيان
لانها يتوقف في افادة المقصود على قرينة وظهر هذا التفاوت اي التفاوت
بين الصريح والكناية الظهور والخفاء فيما يندرئ بالشبهات مثل
الحدود والكفارات حيث جاز اثباتها بالصريح لوضوحه دون
الكناية لخفائها حتى من قال جامعت فلانة او واقعتها لا يجب
عليه حد القذف لانه لم يصرح بالقذف بالزنا وانما يجب اذا قال
نكحتها او زنيتها فان قلت اليس انه لو قذف رجلا بالزنا فقال
له رجل اخر هو كما قلت فانه كل هذا الرجل مع انه ليس بصريح
قلت كاف التشبيه يوجب العموم عندنا في محال يقبله كما
قال علي رضي الله عنه في حق اهل الذمة دماؤهم كدمائنا وهذا المحل غير
قابل فيكون نسبة له الى الزنا بلا احتمال ولو قال صدقت لا يحد
لانه يحتمل ان يراد به صدقت في قذفك بالزنا وان يراد صدقت
فيما مضى فلم تكلمت بهذه الكلمة واما الاستدلال وهو انتقال
الذهن من الاثر المؤثر كالدخان مع النار فاذا ادرك الدخان
انتقل منه الذهن الى النار وقيل بالعكس وهو المراد ههنا وفي
عبارة شارح لان الاستدلال صفة المستدل وليس من اقسام
الكتاب لكن لما لم يعد الاقسام بدونه عدها بعبارة النص
يقال عبرت الرؤيا اذا فسرتها سميت الالفاظ الدالة على المعاني
عبارات لانها تفسر ما في الضمير الذي هو مستتر والنص قد يطلق
على كل ما ظهر مفهوم المعنى من الكتاب والسنة ظهورا كان ظاهرا

او مفسرا او خفيا او خاصا او عاما صريحا او كناية فيكون اثبات
الحكم بهذه الالفاظ استدلالا بعبارة النص وانما اطلق النص
على ما كان من الكتاب والسنة اعتبارا للغالب فان غالب
ما ورد منهما نص وهذا هو المراد هنا لا النص المتقدم وهو
ما ازداد وضوحا على الظاهر فهو الذي اراد به علماء المجتهد وهو
اثبات الحكم لا العمل بالجوارح بظاهر ما سيق الكلام له الضمير المجرور
راجع الى ما اراد بظاهر الكلام ان العمل بما سيق الكلام لاجل شيء
ظاهر لا يحتاج الى مزيد تأمل فرقا بينه وبين اشارة النص
حيث انه عمل بما ليس بظاهر من كل وجه والاحسن ان يقال هو العمل
بما سيق الكلام وفي ذكر الكلام دون النص اشارة الى ان المراد بالنص
ليس ما تقدم ذكره والا كان تعريفه بالكلام تعريفا بالاعم وذلك
غير جائز فان قلت المحذور باق لان الكلام اعم من متن الكتاب
والسنة قلت المراد الكلام من الكتاب والسنة فلا يكون اعم
فان قلت لو تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تع فانكحوا ما
طاب لكم من النساء مثنى يقال انه استدلال بعبارة النص
كما صرحوا به مع ان الكلام ليس مسوقا لها قلت الكلام وان لم يكن
مسوقا لها الا ان المسوق له يتوقف عليه والمراد من المسوق له
هنا اعم من ان يكون مسوقا له بالذات او بالعرض بان يتوقف عليه
مسوق له واما الاستدلال بالاشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه
اي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان خرج به الثابت بدلالة النص
لانه ثابت بمعنى في النظم لغة احترز به عن الاقتضاء فانه لا يثبت

لغة بل انما يدل عليه النص لتوقفه عليه شرعا فيثبتونه بالشرع لا
باللغة لكنه اي ما ثبت بنظمه غير مقصود ولا سيق له النص اعلم
ان القصد يكون باعتبار المعنى والسوق باعتبار اللفظ ولا شك
ان احدهما كاف في التعريف الا انه جمع بينهما توضيحا لمزيد الكشف
خرج بهذين القيدين الاستدلال بعبارة النص وليس بظاهر من
كل وجه ليس هذا من تمام التعريف بل ابتداء الكلام يعني انه
ظهر من وجه دون وجه ثم ان كان الغموض فيه بحيث يزول
بادنى تأمل يقال هذا اشارة ظاهرة وان كان يحتاج الى زيادة
فكر يقال هذا اشارة خاصة وانما سميت اشارة النص لانه لما
لم يكن النص مسوقا له لم يكن ظاهرا من كل وجه بل فيه خفاء ولا
يدرك صريحا بل اشارة كما اذا قصد بالنظر الى شيء يقابله
فرآه ورأى مع ذلك غيره وبسره باطراف العين من غير قصد
بما يقابله فهو المقصود بالنص وما وقع عليه باطراف بصره هو
معرف بطريق الاشارة مثالا قصدا وهذا قوله تع وعلى المولود له
اي على الذي ولد له وهو الاب رزقهن اي طعام الوالدات
وكسوتهن اول الآية والوالدات يرضعن اولادهن هو لبيان
كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة فيقال المراد من الوالدات
المطلقات وهو الظاهر بدليل ما قبل الآية وما بعدها فانها في ذكر
المطلقات والمراد ايجاب اصل الرزق والكسوة بطريق الاجرة
فيقال المراد منها المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة دون
الاجرة حيث لا يجب للمنكوحة الاجرة على ارضاع ولدها

ان طلبا

بل هو ظاهر من حيث انه يستفاد من اللفظ وغير ظاهر من حيث انه لم يسق له النظم اوكذا

ويستوجب على الزوج الرزق والكسوة فالمراد ايجاب فعال
الطعام والكسوة التي يحتاج اليه في حالة الارضاع لا اصل النفقة
لان ذلك وجب بالنكاح وسيق الكلام لاثبات النفقة اي
لايجاب اصل النفقة او فضلها على الاب على التقديرين هو ثابت
بعبارة النص وفيه اي في ذكر المولود له دون الوالد اشارة الى
ان النسب الى الاباء لان اللام للاختصاص ولا يصير الولد
كعضو منه حيث الملك بالاجماع فدل على اختصاص الاب
بالنسبة اليه حتى لو كان الاب قرشيا والام عجمية يعد الولد
قرشيا واشارة الى ان للاب حق التملك في مال الولد حتى يملكه
عند الحاجة بغير عوض والى ان الاب لا يشاركه في نفقة ولده
احد مما لا يشاركه في نفقة وهذه النسبة وهي اي العبارة
والاشارة سواء في ايجاب الحكم اي في اثباته لان كلا منهما يفيد
بظاهره اشارة الى انه يجوز ان يكون بينهما تفاوت في القطعية لان
العبارة قطعية والاشارة قد تكون غير قطعية الا ان الاول
اي العبارة ولم يقل الاولى باعتبار القسم احق عند التعارض
من الاشارة لان الاول منظوم مسوق له والثاني غير مسوق له
فيكون ارجح لكونه مقصودا من الكلام مثال التعارض قوله عم
في النساء انهن ناقصات العقل والدين وقيل ناقصات
دين من قال عم يقعد احدهن في قعر بيتها شطر عمرها اي نصفه
لا تصوم ولا تصلي سيق الكلام لنقصان دينهن وفيه اشارة
الى ان اكثر الحيض عشرة عند مالك والشافعي وهو معارض

لقوله

لقوله عم انه قال اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو
عبارة فيترجح على الاشارة والاشارة تعلوم كالعبارة بمعنى
الثابت بالاشارة كائنا بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام
فيكون قابلا للتخصيص ولهذا قلنا في اشارة قوله تع وعلى المولود له
رزقهن حقت منها اباحة وطئ الاب جارية وان كان الحرام يستلزم
ان يكون الولد واموالهما ملكا للاب ومختصا به واما الثابت بدلالة
النص كما ثبت بمعنى النص لغة فنصب على التمييز من قوله بمعنى
النص اي الحكم الذي يثبت بسبب معنى لغوي المراد به المعنى
الذي يعرفه كل سامع يعرف اللغة من غير استنباط لا المعنى الذي
يوجبه ظاهر النظر فان ذلك من قبيل العبارة والمعنى الاول الذي
ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من الضرب لغة لا
شرعا فانه اذا قيل اضرب فلانا يفهم منه لغة ايصال الالم الذي
يفضي اليه لا صورة الضرب وهو استعمال الة التاديب في محل صالح
للايقاع عليه حتى لا يستحق ذلك بدون ذلك الايلام ضربا حتى لو
حلف لا يضرب امرأته فضربها بعد الموت لا يحنث ولو بدل شعرها
او عنقها يحنث لوجود الايلام فان قيل لو اريد من الضرب معناه
الحقيقي وهو المعنى يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز او استعمال المجاز
والاول باطل والثاني يخرجه من الدلالة بجعله من قبيل العبارة قلنا
لا نم انه اريد بالنظم معنى المعنى لغة بل فهم منه بطريق التنبيه الفحوى
والمقصود فمن حيث ان الحكم ثبت بمعنى النص ما سميناه
عبارة النص والاشارة من حيث ان المعنى فهم من النص لغة سمي

عام

وانما عرفه بها لان الثابت بدلالة النص لا يستدل لانها اكتفاء بما عرف به في العبارة والاشارة
امكن

الثابت بالنص

معنى الضرب معنى الايلام
سواء كان ذلك الايلام قاصدا
من الضرب او غيره
يكون عاما بجميع
المجاز
١٢

سيأتي دلالة لا فيما صرح بقوله يعني النص العبارة والإشارة
وبقوله لغة الاقتضاء والمحذوف لأن الاقتضاء ثابت شرعا
والمحذوف ثابت عقلا لا اجتهادا تأكيد لقوله لغة كالنهي
عن التأفيف وهو بلفظه كالتأفيف والمستفاد من هذا المعنى
اللغوي هو الاستحقاق والأدى توقف به أي بذلك النهي
وهذه جملة حالية من النهي على حرمة الضرب بدون الاجتهاد
لأن المقصود من الضرب لا بطريق الوضع هو الإيلام ولهذا
لو حلف لا يضرب فلانا فضربه بعد موته لا يحنث ولو
خنقه أو مد شعره حتى يحنث لحصول الإيلام قال بعض
الشارحين لو قال النص في التمثيل حرمة الضرب الثابت
بمعنى النهي عن التأفيف المعلوم منه لغة دون اجتهاد كان
أولى لكونه مثالا لما ذكره وهو الثابت بدلالة النص ويمكن
أن يقال ما قاله يؤدي المعنى المقصود مع الاختصار فكان
أولى وفي قوله لا اجتهاد رد لما قاله بعض الأصوليين من
أن دلالة النص قياس حتى لو وجد أركان القياس وهو الأصل
كالتأفيف والفرع كالضرب والعلة الجامعة كالأذى وانتفى
قياسا جليا لظهور المعنى الجامع لأن إمكانية الاجتهاد للقياس
شرط في القياس وليس بشرط في دلالة النص إذ كل من
عرف اللغة عرف حرمة الضرب من حرمة التأفيف وهذا
النوع كان ثابتا قبل شرع القياس ولهذا اتفق العلماء على
صحة الاحتجاج به من نفاة القياس كذا قالوا ويقابل أن يقول

بيان للعلماء

الثابت

الثابت بدلالة النص يعتبر إما بكونه مبنيا على علة في معنى المنظوم
لا يفهم كثير من الناظرين في اللغة أن الحكم في المنظوم لأجلها
كوجوب الكفارة في الأكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة
وغير ذلك مما لا يحصى فادعى فهم كل واحد ممن يعرف اللغة
أن الحكم لأجلها مما لا صحة له بل المعنى الموجب يفهم رأيا وهو من
قبيل القياس إلا أن القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص
ادعوا فيه دلالة ويمكن أن يجاب عنه بأنا سلمنا أن وجوب
الكفارة عليها لا يعرفه كل أحد ابتداء وليس إذا سمع حديث
الأعرابي الواقع في الجماع في الصوم من أول الأمر وجوب
الكفارة لأجل إفساد الصوم وهذا المعنى موجود في الأكل في
الصوم والثابت به كالثابت بالإشارة من حيث أن كلا
منهما يوجب الحكم قطعا إلا عند التعارض فإن الإشارة تقدم على
الدلالة لأن فيها وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد
إلا المعنى اللغوي فتقابل المعنيان وبقي النظم في الإشارة سالما
عن المعارضة فترجحت مثال تعارضهما ما قالوا إن في وجوب
الكفارة في القتل العمد لأنها لما وجبت في القتل الخطأ مع قيام
العذر فلأن تجب في العمد كان أولى لكن هذه الدلالة عارضتها
إشارة قوله تع ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فإنه
يشير إلى عدم وجوب الكفارة في العمد لأن الجزاء هو الكامل التام
فلما سموا جزاء وجبنا الكفارة لكان جهنم بعض الجزاء الكامل
فترجحنا الإشارة فإن قلت المراد جزاء الآخرة وإلا لكان حديث إشارة

يعرف
دلالة النص أو النظم
والمعنى اللغوي وفي
الدلالة المعنى اللغوي
فقط فترجحت
الإشارة بالنظم
الخاص

بقوله تع ومن يقتل مؤمنا
خطأ الآية
القصاص

الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه وللجزاء من
المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص
وجب بعبارة النص الوارد فيه ولكن اي لان الثابت بالدلالة
كالثابت بالاشارة في كونه قطعيا مضافا الى النص صح اثبات
الحدود والكفارات به لا لان النص دونها القياس لان
الثابت بالقياس ثابت بالرأي وفيه شبهة والحدود تندرئ
بالشبهات والثابت بالدلالة ثابت نقلا وشبهة فيه ارادة
القياس الذي تدرك علته بالرأي لان الحدود والكفارات
شرعت جزاء على الجنايات ماحية للسيئات ولا مدخل للرأي
في معرفة مقادير الاجرام ومعرفة ما يحصل به ازالة الاثام فلا
يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الرأي واما اذا كانت العلة
منصوصة يكون ذلك القياس بمنزلة النص وهذا الفرق المذكور
مذهب الفحول الثلاثة القاضي ابي زيد الدبوسي وشمس
الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي ومن تبعهم وقال الكرخي
بعض اصحابنا والشافعي دلالة النص والقياس سواء وقال
صاحب الكشف سمعت عن علي فخر الدين الماتريدي وهو الحق
من ان يتكلم بغير تحقيق قال عندهم يثبت بمثل هذا القياس
الحدود والكفارات وح لا يظهر فائدة الخلاف ويكون الخلاف
لفظيا مثال اثبات الحدود بالدلالة ايجاب الرجم على غير
ماعز ممن زنى في حالة الاحصان فانه روي ان ماعزا وهو
محصن زنى فرجم ومعلوم انه انما رجم لانه زنى وهو محصن

لا لانه ماعز فثبت الحكم في حق غيره بالدلالة وفيه نظر لان
الحكم في غير ماعز ثابت بعبارة نص آخر وهو ما روى البخاري
في صحيحه عن عمر رضي الله عنه ان صلى الله عليه وسلم قال الا
وان الرجم حق على من زنى وقد احصن فلا يحتاج الى هذا المكلف
ومثال اثبات الكفارة بالايجاب على من جامع في نهار رمضان
عمدا بدلالة نص الاعرابي الواقع على امرأته وهو صائم
فاوجب النبي عم الكفارة عليه وذلك لم يكن لكونه اعرابيا
بل لجنايته على صومه الحديث معروف يجب على غيره اذا
افسد صومه بالاكل والشرب لانه ارتكب في اللغة وهي الافساد
فان قلت لا نم ان الكفارة تعلقت بالافساد لانه حاصل
في الافطار بالحصاة ولا كفارة فيه قلت انما تعلقت بالافساد
على وجه الكمال ولا كمال في الافساد بالحصاة لانه يبرز غذاء و
قال الشافعي رضه لا كفارة بالاكل والشرب لانهما شرعت في
الوقاع بخلاف القياس لان الرجل الواقع جاء الى رسول
الله صلعم تائبا والتوبة رافعة للذنب ومع هذا اوجب النبي
عم الكفارة غير معقول المعنى فلا يقاس عليه غيره قلنا لا نم
انه غير معقول المعنى لان الشارع متى علق رفع هذه الجناية
الاعتاق تعين وطء ثلث التوبة وهذا ولي سلم انه غير
معقول ولكن لا نشبهها بالقياس بل بالدلالة وبينهما فرق
والثابت اي بقسم دلالة النص لا يحتمل التخصيص لانه
لا عموم له لان العموم من اوصاف اللفظ كما مر والدلالة في

الدلالة لان الثابت بدلالة النص ثابت بمعنى النص اللغوي
ولان معنى النص اذا ثبت علة لم يمكن ان يكون غير علة
وفي التخصيص ذلك بيانه ان الموجب حرمة التأفيف
في موضع النص هو الاذى والشرع جعله علة لحرمة و
في وجد هذا الوصف ولا حكم له لم يكن علة في حرمة فكانه
قال هو علة وغير علة وهذا نسخ فص واما الثابت باقتضاء
النص اي باقتضاء اعلم ان النص اذا كان بحيث لا يصلح
معناه الا بشرط فلا شك انه يقتضيه فهناك امور اربعة
المقتضي وهو النص والمقتضى بكسر الضاد اي حكم النص في
اثباته الا بشرط لا يتقدم عليه اي على النص فان ذلك اي
الشرط يدل اشتغال ثبوت الحكم بالنص او فعلال اشترط لا يتقدم
عليه امر اقتضاه النص لصحة ما يتناوله اي لصحة معنى يتناوله
النص فصار هذا اي الثابت مضافا الى النص بواسطة المقتضي
بالفتح يعني المقتضى اذ الحكم ثابت بالمقتضي والمقتضي ثابت
بالنص والثابت بالثابت بالشيء ثابت بذلك الشيء فان قلت
لم جعلت الثابت على الحكم لا على المقتضي كما حال عليه بعض
الشارحين وصحح قوله شرط تقدم على الاضافة والتنوين في
تقدم عوض عن المضاف اليه اي شرط يتقدمه وضمير عليه
الى ما وجعل ذلك وهذا اشارتين الى الثابت وقوله المقتضي
بالفتح يعني الاقتضاء والدال فيه بدل من الاضافة والفاء في
فان ذلك اشارة الى تعليل تسمية هذا القسم او الى تعليل

شرط تقدم عليه والفاء في فصار لبيان كونه نتيجة لكلمة الاولى
ويكون تقديره الكلام واما المقتضي فالشيء الذي لم يجعل النص
اي لم يوجب حكما الا بشرط يتقدم ذلك الشيء على النص قلت
لان المقسم الى الاقسام الاربعة الحكم فلو كان الثابت باقتضاء النص
هو المقتضي لم يكن من اقسام الحكم ولانه لو حملناه على تعريف
الحكم لحصل منه تعريف المقتضي وهو شرط يتقدم النص كالف
الكسر مما ذكرناه هو افيد وعلامته اي علامة المقتضي ان يصح
اي بالمقتضي المذكور يعني يصير مبتدأ وموجبا للحكم ولا يبقى عند
ظهوره اي ظهور المقتضي يعني لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واشار
عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله كخلاف المحذوف فانه اذا
قدر مذكورا انقطع عنه ما اضيف الى المذكور وانتقل الى المقدر
كما في قوله تعالى واسئل القرية فان السؤال مضاف الى القرية فاذا
صرح بالاهل كان السؤال واقعا عليه وتغير اعراب القرية من
النصب الى الجر هذا مذهب المتأخرين لانهم ما راوا في بعض
افراد هذا النوع عموما مثل قوله طلق نفسك جعلوا ما يقابل
العموم من باب المحذوف وفرقوا بينهما بذكر علامة لكن هذا
الفرق غير صحيح لان الكلام قد يتغير بعد اظهار المقتضي ويتغير
بعد اظهار المحذوف اما الاول فكقوله اعتق عبدك عني بالف
فان البيع لو قدر مذكورا يصير اعتق عبدك عني وهو تغيير واما
الثاني فكقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب
فانشق الحجر فانفجرت والمخصوص مقدر كما في المجمل بتصريح

المحذوف رم بتغير وفرق بعض بان المقتضى شرعي كثبوت المصدر
الذي هو التطليق في قوله انت طالق وانه يقتضي تطليقا ضروريا
يصح وصفها بالطلاق والمحذوف لغوي كثبوت المصدري في قوله
طلقي نفسك وهذا الفرق ضعيف لان المصدر في قوله طلقي
نفسك ليس بمقدر ولا محذوف بل معناه افعلي فعل التطليق
والكلامان سيان على معنى واحد الا ان احدهما اوجز فصار المصدر
مذكورا فيه لغة فيصح نية التكميم ولهذا صحت نية الثلاث فيه
وفرق بعض بان المقتضى والمقتضي مرادان للمتكلم في باب
الاقتضاء كما في قوله اعتق عبدك عني بالف والاعتاق والتمليك
مرادان للامر وفي باب الحذف المراد هو المحذوف لا المذكور
كما في واسئل القرية وهذا الفرق ايضا غير صحيح لان المحذوف قد
يكون مرادا مع المذكور كما في قوله تعالى اضرب بعصاك الحجر
والمتقدمون لم يفرقوا بينهما فقالوا في تعريف المقتضي وهو جعل
غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وانه يشتمل المحذوف
ومثاله المشهور الامر بالتحرير للتكفير كقوله اعتق عبدك عني
بالف مقتضى خبر مبتدا محذوف اي هو مقتضى الملك رم بتغير
اي لم يذكر من امر بالتحرير الملك فان الاعتاق بالالف لا يصح الا
بالبيع والبيع مقتضي وما ثبت به وهو الملك حكم المقتضي
فيثبت البيع متقدما على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط لصحته
وما كان شرطا كان سابقا للمشروط اذ الشرط اسباب فيثبت البيع
بشروطه المقتضي لا بشروطه نفسه اظهارا للتبعية كالعبد يصير

الشروط

بيعا

كالعبد يصير مبيعا وكالاقالة فيرد ضمن الاقالة من الدرك وكذا الشفيع يثبت الشفعة والمرأة تثبت الزوج

عن بنية الاثبات من الموقف حتى يسقط العقود الذي هو ركن
البيع ولا يثبت فيه خيار الرؤية والعيب ولا يشترط كونه
مقدور التسليم حتى صح الامر باستاق الابق ويعتبر في الامر
بالاعتاق حتى كون العبد مأذونا لم يثبت البيع بهذا
الكلام لكونه ليس بامر بالاعتاق ولهذا قال ابو يوسف رح
فيمن قال لغيره اعتق عبدك عني بعشرة فاعتقه ان العتق
يقع عن الآمر ويثبت الهبة اقتضاء فاستغنت الهبة
عن القبض كما استغنى البيع عن القبول ولا يخفى وجه
الفرق بين القبض والقبول حيث سقط احدهما دون الآخر
بالاقتضاء لان المقتضي قول غير مذكور حقيقة جعل كالمذكور
شرعا والقبول ايضا قول اعتبر شرعا متأخرا عن جنسه فيصح
ان يسقط شرعا فصار الكلام آخرا فاما القبض فعمل
حتى فلا يجوز ان يسقط اعتباره بطريق الاقتضاء لان
المقتضي قول والقبض ليس من جنسه والقول دون الفعل
فلا يجوز ان يبطل لاجله ما هو اقوى منه فان قلت يشكل هذا
بما اذا قال لغيره اطعم عني كفارة يميني فاطعم المامور حيث جاز
ويثبت الملك للآمر بالهبة وان لم يقبض ملك الغير بقبض
عين الطعام فيمكن ان يجعل قابضا للآمر ثم نفذ كلاف
الاعتاق فانه اتلاف للمالية ولا يتصور القبض في التالف ومن
شرط الاقتضاء ان لا يصح بالثابت به بل بذكر المقتضي كما
لا يصح في باب قال المامور بعتقه عنك بالف واعتقه ط

بحر عن الامر بل كان يستدعيا ووقع العتق عن نفسه ومعنى قوله
اعتق عبدك في العتق العبد الذي كان مملوكا لك ثم صار
ملكي بالف عني وبه تبين ان الالف مرتبط بالتمليك لا بالاعتاق
والثابت به اي باقتضاء النص كالثابت بدلالة النص في كونه
مضافا الى النص ومعدما في القياس الا عند التعارض فيكون
الثابت بالدلالة اولى لانه ثابت بالمعنى اللغوي بلا ضرورة والثابت
بالاقتضاء ضروري ثبت لتصحيح الكلام شرعا للحاجة الى اثبات
الحكم وهو غير ثابت فيما وراء الضرورة فيكون الاول اقوى و
ما وجد لتعارض المقتضى والدلالة مثال ولا حاجة اليه لان
ايراد المثال للمبالغة في الايضاح كذا قاله صاحب التحقيق
وقد اورد بعض الشارحين لتعارضهما مثالا فقال اذا باع
عبدا من آخر بالفي درهم وقبضه ولم ينقد الثمن ثم قال البائع
للمشتري اعتق عبدك عني بالف درهم فاعتقه لا يجوز نقض
البيع لان دلالة النص الذي وردت في حق زيد من ارفع
بغداد شرا ما باعه بالفي مما باع قبل نقد الثمن يوجب ان
لا يجوز في غير زيد والاقتضاء يدل على الجواز فترجح الدلالة
على الاقتضاء لكن للقائل ان يقول لا نم المعارضة اذ من شرطها
تساوي الحجتين ولا تساوي بينهما لان المقتضى مع المقتضى
كلام الآمر والدلالة ثابتة بالاثر فالمتعارضان ولان
عدم الجواز فرد من الصورة ليس لترجح الدلالة على المقتضى
فانها لو صرحا بالبيع بان قال المشتري بعت هذا العبد منك

بالف

بالف درهم وقال البائع قبلت لم يجز البيع ايضا لان موجب
ذلك عدم الجواز من غير معارضة نص فلا يكون هذا نظير
معارضتهما ولا عموم له اي للمقتضى عندنا لان العموم من
اوصاف اللفظ والمقتضى ليس بملفوظ فلا يثبت فيه العموم
ولان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا حاجة الى اثبات
صفة العموم وان قوله اكلت يدل على المصدر والاكل لا يكون
بدون المأكول فيثبت المأكول ضرورة فيتقدر بقدرها فان
قيل المقتضى يجوز ان يكون عاما كما في قوله اعتق عبدك عني
بكذا واجيب بان هذا ليس من عموم المقتضى لان المقتضى
فيه هو البيع المضاف الى العبد والبيع واحد ثابت بقدر
ما يصح اضافته وهو ثابت بالنسبة الى غيره من الاحكام من
خيار الرؤية والعيب وشرط القبول كاباحة اكل الميتة
للمضطر فانه يباح له مقدار ما يندفع به الهلاك وقال الشافعي
ح المقتضى يقبل العموم لانه بمنزلة النص فيجوز فيه العموم
كما في النص قلنا لا نم انه بمنزلة النص من كل وجه وانما كان
بمنزلته في نفس شيء القياس ولا يلزم من هذا ان يكون في قبول
العموم مثل النص حتى او قال ان كلمت فعبدي حر ونوى
طعاما دون طعام لا يصدق ديانة ولا قضاء هذا نتيجة الخلاف
بيننا وبين الشافعي رح وعنده يصدق بخلاف قوله ان اكلت
طعاما حيث يصح نية التخصيص فيه لان النكرة وقعت في
موضع النفي فعمت فان قلت المصدر في ذكر الفعل مذكور لغة

وهو الاكل صح

اي عن الاصل في اثبات الحكم اتفاقا فيكون في ثبوت الحكم العموم كذلك ايضا اقول

نكرة

وهو في موضع النفي فيصير ما قلت المصدر الثابت لغة هو
الدال على الماهية لا على الافراد والعموم للافراد دون الماهية
بخلاف قوله لا آكل اكلا فان اكلا نكرة في موضع النفي فيصير
تخصيصها بالنية اعلم ان ايراد مسئلة الاكل من قبيل
المقتضى هو الذي يثبت تصحيح الكلام شرعا او عقلا
ليس بنفس الترجيح بينه وبين المحذوف لان المقدر في المحذوف
ثابت عقلا كما في قوله تع واسئل القرية فكذا اذا قال انت
طالق او طلقتك ونوى الثلاث لا يصح هذا عطف على
قوله حتى اذا قال وقال الشافعي رح يصح ما نوى من الثلاث او
الثنتين لان طالقا يدل على طلاق فيحتمل نيته كما لو صرح به
ولو لم يحتمل العموم لا يصح ايجاب الثلاث ولكن نقول نعم ان
طالقا يدل على المصدر الا ان دلالته على مصدر قائم بالموصوف
ليصح بناء الوصف عليه لا على مصدر قائم بالواصف وههنا
وصفت المرأة بالطالقية فيدل على طلاق قائم بها لا على
طلاق قائم بالزوج وهو معنى التطليق وان التطليق امر شرعي
يثبت ضرورة اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على
تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر
الضرورة فان قلت هذا انما يصح في انت طالق دون طلقتك
فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج قلنا
دلالته بحسب اللغة انما هو على مصدر ماض لا على مصدر
حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم كفو الطلاق

على قول من شرط فيه ان
يكون امرا شرعيا تكلف
لان اقتضاء الاكل الى
الطعام لا يستفاد من
الشرع الا ان يقال المقتضى
صح

في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت تصحيح هذا الكلام مصدرا
اي طلاقا ناقصا فقال المتكلم في الحال فصارت دلالته على هذا
المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف قوله طلقي نفسك وانت
بائن حيث يصح نية الثلاث فيهما اتفاقا على خلاف التخريج
اما عند الشافعي رح فلكونه قائلا بعموم المقتضى واما عندنا
فلان طلقي كنصر من افعال فعال المطلق فيكون الطلاق
ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على
الاقل وهو الواحد حقيقة وعلى الكل وهو الثلاث مجازا لانه
اعتباري وان لم يكن عاما على ما عرف من ان المصدر الثابت
في ضمن الفعال ليس بعام فان قلت لم لم يجز نية الثلاث في
المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلنا لانه مجاز والمجاز
صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ واما في قوله انت بائن
فصحت نية الثلاث لان البينونة على نوعين خفيفة وغليظة
فاذا نوى الثلاث نوى ما يحتمله لفظه فصحت فصل
التخصيص على الشيء بالحكم والمراد به ما يدل على الذات
لا على الصفة سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على
الخصوص عند البعض وهم الشافعي والاشعرية وبعض
الحنابلة لانه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة
فيكون الحكم على افراده منفيا ويقال له مفهوم المخالفة وهو ان يكون
حكم المسكوت عنه مخالفا للمنطوق وله شرائط عند الشافعي
رح منها ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه على المنطوق في الحكم

والمراد بالحكم الحكم هو ان يكون بحيث لا يدل
على الوصف الصادر لا يراد
به العلم المصطلح بين الناس
فدخل فيه الحكم

الثابت للمنطوق ولا مساواة المنطوق في الحكم حتى لو ظهر اولوية
المسكوت عنه او مساواته له يثبت الحكم في المسكوت عنه
بدلالة نص ورد في المنطوق ولا يخرج المنطوق مخرج العادة
كقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فان العادة جرت بكون
الربائب في حجورهم فح لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا يكون
للكشف والمدح والذم ونحو ذلك ولا يكون المنطوق لسؤال
او حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكاة في الابل السائمة
فقال بناء على السؤال ان في الابل السائمة الزكاة فدخولها
بالسوم مما لا يدل على عدم وجوب الزكاة عن عدم السوم
كقوله عم الماء من الماء فهم الانصار عدم وجوب الاغتسال
بالانزال لعدم الماء معنى الاغتسال ان يجامع امرأته ولا ينزل
المنفي وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يدل على الخصوص لما فهموا
ذلك ونحن لما لا يدل عليه والا يلزم الكفر في قول محمد
رسول الله لانه يلزم منه ان غير محمد عم ليس برسول الله
ولقائل ان يقول رسالة محمد عم مستلزمة لصدقه و
صدقه مستلزم لصحة نبوتهم لانه اخبر بها فيكون الملازمة
المذكورة محفوظة سواء كان مقرونا بالعدد كقوله صلعم
خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم فانه يدل على نفي
الحكم عما عداه او لم يكن وفيه رد لقول ابي عبد الله البلخي
من اصحابنا فانه قال اذا كان المنصوص مقرونا بالعدد يدل
على الحصر لان في اثبات الحكم في غيره ابطالا للعدد المنصوص

وذا

وذا لا يجوز وجوابه ان الحكم في غير المنصوص انما يثبت بعلة
النص لا بالنص فلا يوجب ذلك ابطالا للعدد المنصوص
وعلى هذا اذا المشايخ العتاق والعفو عن القصاص والعزل
على قول عدم بلاغ جد من جد وهزلهن جد النكاح والطلاق
واليمين لان العتاق والعفو نظير الطلاق لكونهما من اسقاط
الحق كاليمين وان قلت يستدل اهل السنة على رؤية
الله بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون اذ الكفار حكموا
بالحجب فلا يكون المحجوبون محجوبين وهذا عمل بمفهوم اللقب
قلت التخصيص بالشيء لا يدل على نفي ما عداه عندنا
حيث دل الدليل لا من خارج لا من قبل التخصيص فلسنا لا نعم
بهذه الآية من حيث كونهم محجوبين عن رؤيته لهم فيكون اهل
الجنة كالرافضة والا لا يكون محجوب في النار عقوبة لهم بل
في الحجب كذا قاله العلامة النسفي وقيل ان يقال قول
العلماء التخصيص في الرواية يوجب نفي الحكم عما عداه كما
قال صاحب الهداية قوله في الكتاب جاز الوضوء من
الجانب الاخر اشارة الى انه يتحسس موضع الوضوء من
هذا القبيل حيث يعلم انه لو لم يكن للنفي لما كان للتخصيص
فائدة اذ الكلام فيما اذا دل فائدة اخرى كخلاف كلام الرسول
عم فانه اوتي جوامع الكلم فلعله قصد فائدة لم ندركها
لان النص لم يتناوله اي ما وراء المنصوص فكيف يوجب
نفيا او اثباتا اي لا يمكن ان يثبت فيه الحكم بالنفي ولا بالاثبات

واما الطواف من قولهم لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص
فائدة فنقول فائدته ان يتأمل المجتهد في علة النص حتى
يثبت الحكم في غيره ليتأتى درجة الاجتهاد والاستدلال
منهم اي من الانصار بحرف الاستغراق بهذا اجراء عن كلام
الخصم يعني استدلالهم على انحصار الحكم على الماء بلام المعرفة
المستغرقة للجنس عند عدم المعهود لابن لالة التخصيص
وقد ورد في بعض الروايات انما الماء من الماء فان ذلك
يوجب الحصر على معنى صحيح الاغتسالات من المني فيما يتعلق
بعين الماء اي في الغسل الذي يتعلق بالمني وقضاء الشهوة
اذ لا يمكن القول بانحصار وجوب الغسل في وجود الماء
لاجماع المسلمين على وجوب الغسل على الحائض والنفساء
فعلى هذا ينبغي ان لا يجب الاغتسال بالانزال غير ان
الماء يثبت مرة عيانا وطورا يعني مرة اخرى دلالة يعني في
صورة الكسال الماء موجود تقديرا لان النساء الحقانية لما كان
سببا لنزول الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه والحكم اذا
اضيف الى مسمى بوصف خاص اي الى موصوف بوصف
خاص بعض افراده بان يكون في نفسه عاما فيتقيد بوصف
مخصوص ببعض الافراد او علق بشرط خاص كان دليلا على
نفيه اي نفي الحكم عند عدم الوصف او الشرط عند الشافعي
فانه جعل عدم الحكم مضافا الى عدم الشرط وعندنا عدمه هو
العدم الاصلي الذي قبل التعليق حتى لم يجوز هذا التعريف

يقول الشافعي نكاح الامة عند طول الحرة ونكاح الامة الكتابية
لفوات الشرط والوصف المذكورين في النص وهو قوله
تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات
فلينكح مملوكة من اماءكم المؤمنات والله تعالى ما علق جواز نكاح
الامة المؤمنة بعدم طول الحرة وقيد الفتيات بالمؤمنات
اوجب عدم جواز النكاح الامة المؤمنة عند وجود طول
الحرة وعدم نكاح الامة الكتابية لفوات الوصف وحاصله
اي حاصل ما قاله الشافعي انه الحكم الوصف بالشرط يكون
موجبا لعدم الحكم عند عدمه لان الحكم يتوقف على الوصف
كما يتوقف على الشرط مثلا قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق
في الحال لولا قوله ان دخلت الدار فلا يتعلق الحكم بالدخول
كما ان الدخول شرط اذا قوله انت طالق ان دخلت الدار رائحة
مثبت للحكم عند الدخول لولا قوله رائحة فظهر اثر المنع للوصف
كما ظهر للشرط واعتبر الشافعي التعليق بالشرط عاملا في منع
الحكم دون السبب فان قوله ان دخلت الدار لا يؤثر في قوله
انت طالق ولا يجعله معدوما بعد ما صار موجودا وانما يؤثر
في حكمه على معنى انه لولا التعليق لثبت حكمه في الحال كما ان
شرط الخيار اثر في حكم البيع وهو الملك دون انعقاد السبب
واعتبره بالتعليق الطلاق فان تعليق التنديل لا يؤثر في نفاذه
الذي هو علة السقوط بالاعتاق وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط
عن ابطال تعليق الطلاق والعتاق بالملك هذا النكاح ما قال

من ان التعليق عامل في منع الحكم دون السبب مثاله ما لو
قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او قال لعبد الغير
ان اشتريتك فانت حر لا يقع الطلاق والعتاق عند التزوج
والشراء لان قوله انت طالق سبب وحكمه متاخر ولا بد
للسبب من المثبت في المحل واذا لم يوجد لغى كما لو قال
لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق وجوز الشافعي
هذا معطوف على قوله ابطال التكفير بالمال في كفارة اليمين
بان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين او كساهم فقال
لهنت لان اليمين سبب الكفارة ولهذا يقال كفارة اليمين
فيكون نفس وجوب الكفارة ثابتا فقال لهنت لوجود
سبب فيجوز اداؤها فيه التكفير بالمال لان التكفير بالصوم
قبل لهنت لا يجوز عنده لان وجوب اداءه لا يغاير نفس
وجوبه فاذا تاخر وجوب الاداء الى زمان وجود الشرط
علم ان الوجوب متاخر فلا يجوز الاداء قبل الوجوب بخلاف
المال فانه جاز ان يتصف بالوجوب ولا يثبت وجوب
اداءه كالثمن المؤجل ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر
ويجوز تعجيل الزكاة قبل الحول فان قلت هذا ليس من التعليق
بالشرط في شيء قلت انما اشار بهذا الى انه جاز في السبب
والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق واداة الشرط
او لا والجواب عن قياسه على خيار الشرط ان الشرط
لم يدخل هناك على السبب بل دخل على الحكم لان البيع الموجب

من الاثبات لا يكمل التعليق بالخطر لان تعليق التمليك بالخطر
قمار لانه لا يدري ايكون اولا والقياس ان لا يجوز خيار الشرط
لكن جوزه الشرع بخلاف القياس نظرا لمن لا خبرة له في
المعاملات فجعلنا الشرط داخلا في الحكم دون السبب تقليلا
للخطر لانه لو دخل على السبب لتعلق السبب والحكم جميعا
بخلاف الطلاق والعتاق فانهما من قبيل الاسقاطات فلا
يحتملان التعليق فجعلنا الشرط داخلا على السبب ليكون
التعليق كاملا وعن قياسه على تعليق العتق بل ان التعليق
لا يصح في الموجود وانما يتعلق بشيء معدوم يتصور وجوده
لان تعليق الشيء بالشيء يكون لابتداء وجوده عند وجود
الشرط وهو هنا العتق بل موجود فلا يكون التعليق لابتداء
وجوده بل يكون نقلا من مكان الى مكان وفرق بين المالي
والبدني باكمل فان الاداء جائز في البدني والمالي جميعا وان
تاخر وجوب الاداء كالمسافر اذا صام في شهر رمضان وفي
حقوق العباد الواجب للعبد مال لا فعل ولهذا لو ظفر
بجنس حقه يستوفي ثم الاستيفاء وان لم يوجد الاداء فاما
حقوق الله فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليس بعبادة
وانما العبادة فعل يحمل بباشره العبد بخلاف هوى النفس
لابتغاء مرضات الله وفي هذا المالي والبدني سواء كذا قاله
شمس الائمة وعندنا التعليق بالشرط لا ينعقد سببا لان
الايجاب وهو قوله انت طالق لا يوجد الا بركنه وهو ان يكون

صادرا من اهله ولا يثبت الا في محله وهو الملك وههنا
اي في تعليق الطلاق والعتاق بالملك الشرط حال بينه
وبين المحل لان الشرط تصرف من المتكلم يؤثر فيما فيه اختيار
المتكلم وهو التطليق دون وقوع الطلاق لانه جبري بعد
التطليق وكحال الشرط ما تقاس وصول التطليق الى المحل
فيبقى غير مضاف اليه وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا
فان قلت لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو قوله ان
تزوجتك فانت طالق كما اذا قال لاجنبية انت طالق
قلت لما كان الشرط موجودا للوصول جعل كالماضي في
صلاحه لان يكون سببا حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف
على وجوده نحو مثل انت طالق ان شاء الله وتقابل ان يقول
بشكل تعليق الطلاق والعتاق بالملك بما روي عن عبد
الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها
الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ
ذلك رسول الله صلعم فقال لا الطلاق قبل النكاح فان الحديث
مشهور لا يقبل التاويل فلا بد ان يبين نسخه او عدم صحته
اعلم ان الشافعي رح خالفنا في اربعة مواضع في ان الوصف
عنده كالشرط وعندنا لا وفي ان عمل الشرط عندنا في منع
السبب وعنده في منع الحكم وفي ان عدم الحكم يبقى على العدم
الاصلي لا ان للشرط فيه عندنا وعنده عدم الشرط موجب
لعدم الحكم وثمرة الخلاف تظهر في ان هذا العدم لا يكون حكما

شرعيا

قال الشافعي رح ان المطلق وهو المتعرض للذات دون الصفات يحمل على المقيد
بصفة من الصفات سواء ورد في سبب او شرط او حكم او كما في حادثة
واحدة لان المطلق ساكت عن التعرض لذلك الوصف مخالف له والمقيد
ناطق به محكم فيه وابدا يحمل المحتمل على المحكم ويترجح الناطق على الساكت
عند التعارض

شرعيا ولا يجوز تقييده بالقياس عندنا ويجوز عنده وفي
ان السبب ينعقد سببا عند الشرط عندنا وعنده ينعقد في الحال فان
المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده وعنده ينعقد في الحال فان
قلت اذا علق العاقل طلاق امرأته بالدخول ثم جن فدخلت
الدار تطلق ولو نجز في هذه الحالة لا يقع قلت انما يقع تنجيزه
لعدم اعتبار قلامه وما قلنا انه تنجيز يكون في كلام صحيح شرعا
فيراعى وجود المحل عند وجود الشرط والمطلق وهو ما لم يقيد
مذكورا بصفة على جهة كرقبة يحمل على المقيد وان كانا في حادثتين
او في حادثة واحدة كما حمل قوله عم في خمس من الابل
شاة على قوله عم في خمس من الابل السائمة زكاة عند الشافعي رح
لان المطلق ساكت والمقيد ناطق كما تقرر فكان المقيد اولى
اعلم انهما اما ان يردا في السبب والشرط او يردا في الحكم
وح يراد ان في الحكم اما ان يتحد الحكم والحادثة او يتعددا او
يتحد الحكم وتتعدد الحادثة او بالعكس فهذه ثمانية اقسام قسم
منها يجب الحمل بالاتفاق وهو ما اذا كانا في حكم واحد وحادثة
واحدة وقسم لا يجب الحمل فيه بالاتفاق وهو ما اذا كانا متعددين
واما الثلاثة الباقية فمختلف فيها ففي القسم الاول وهو ورودهما
في غير الحكم ذهب بعض اصحابنا الى وجوب الحمل وذهب
اكثر اصحابنا الى امتناعه وهو مختار المص وفي القسم الاخير
وهو ما يتعدد الحكم دون الحادثة وذهب بعض اصحابنا
الشافعي رح الى الحمل فيه ايضا وفي عكسه اتفقت

للتغليب على امتناع الكمال والشافعية على وجوبه فان قلت على
ماذكرت يلزم اذا لم يكن الحكم متعددا قلت بقوله مثال كفارة
القتل فانها مقيدة بالايمان القول في تحرير رقبة مؤمنة وسائر
الكفارات ككفارة الظهار واليمين فان الرقبة فيها غير مقيدة
بالايمان قد يشير الى ايراد الحكم لان قيد الايمان هذا انفصل من
قال الكمال في الحادثتين بانعكاس زيادة وصف يجري مجرى
الشرط فيوجب النفي عند عدمه اي نفي الحكم عند عدم الوصف
في المنصوص اي في كفارة القتل لما امر من اصله وفي نظيره
من الكفارات جنس واحد من حيث ان الكمال تحريرية
تكفير مشروع للستر والزجر كما جعل تقييد الايدي بالمرافق
في الوضوء تقييدا في التيمم لانهما نظيران في كونهما طهارة والطعام
في اليمين لم يثبت في القتل هذا اشارة الى سؤال يرد على الشافعي
وهو ان الطعام لم يثبت في كفارة القتل حملا لها على كفارة
اليمين والكمال جنس واحد فاجاب بقوله لان التفاوت ثابت
بالحكم العام وهو عشرة مساكين وهو اي التخصيص بالحكم العام لا
يوجب الا الوجود اي وجود الطعام عند وجود عشرة
مساكين ولا يوجب عدم الطعام عند عدمه لان التخصيص
بالحكم العام ليس بقيد حتى يلزم من انتفائه انتفاء الحكم ويكون
وجوده موجبا للحكم ولا تعرض له للعدم عند العدم ولذا لم
يثبت العدم به في حال المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لان
تعديته العدم في حال خصص الطعام باليمين لان طعام الظهار

من الغرائب يلزم ان يكون في كلام
المص تسامح لانه قال وان كانا
في حادثتين وهو ليس على اطلاقه
على ما ذكرت صح

تمثيلهم

لانهما

اطعامه

ثابت

ثابت في القتل في احد قولي الشافعي وعندنا لا يجزي على
المقيد وان كانا في حادثة وهذا يشير الى انه لا يجزي في حادثتين
بالطريق الاولى لا يمكن الكمال بها اذا كانا في حادثتين لجواز
ان يكون الشرط متعددة في حادثة والتضييق في اخرى
وكذا اذا كانا في حادثة بعد ان يكون حكمين لجواز ان يكون
التشديد متعددا في حكم والتسهيل في اخر الا ان يكونا في
حكم واحد استثناء من قوله لا يجزي المطلق يعني يجزي المطلق
على المقيد عندنا اذا كانا في حكم واحد وحادثة واحدة لان الكمال
بهما غير ممكن فيجب الحمل ضرورة مثال عدم كفارة اليمين ورد
فيه صيام ثلثة ايام وورد فيه نص مقيد وهو قراءة ابن مسعود
صيام ثلثة ايام متتابعات لان الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين
متضادين التتابع وعدمه فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه
حملا على المقيد وقراءة ابن مسعود رضه مشهورة حتى جازت الزيادة
بها على كتاب الله تعالى فان قلت كيف قال المص متضادين و
المتضادان الامران الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد
قلت اراد من المتضادين المتقابلين مجازا من قبيل ذكر
الخاص وارادة العام فان قلت كيف يقال ان قراءة ابن مسعود
وقد شرط في القرآن التواتر قلت يحتمل ان كان قرآنا فانساه
الله تعالى على القلوب نسخ تلاوته وابقاء حكمه سوى قلت ابن
مسعود رضه في معرفة القطعي ورد النصان وهو قوله عم اذوا
عن كل حر وعبد من المسلمين في الصاع ولا مزاحمة في الاسباب اذ

الطلاق يجري مجرى الطلاقين
والتقييد يجري مجرى التخصيص
لان تقييد الاطلاق بالصفة
كما اذا قال انت طالق
ان دخلت الدار فقوله
ان دخلت الدار يقيد
فاشد الامر عليه لانه
الجهل بمطلق البيوع
ودلالة مشهور
اشكال

اي جواز ابن مسعود رضه
بها فيقبل الاطلاق فالعمل
لا يجري الا من ابن الحكم

اذوا عن كل حر وعبد قدر صاع

كيف وان يكون للشيء الواحد اسباب متعددة كالملك فانه يثبت
بالبيع والهبة وغيرهما فيجب الجمع بين المعنيين والعمل بكل منهما
من غير محل فان قلت اذا لم يحمل المطلق على المقيد ادى الى
الغاء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق في الفائدة في ايراده
قلت الفائدة فيه ان يكون المقيد دليلا على استحباب وتحامل
ان يقول فعلى هذا ينبغي ان لا يحمل المطلق في صوم كفارة اليمين
على المقيد بالتتابع لان العمل بهما ممكن وفائدة المقيد اظهار
كون التتابع مستحبا ولا نم ان المقيد بمعنى الشرط هذا جواب
عن الشافعي يعني قوله التقييد بالوصف بمنزلة التعليق
بالشرط غير مسلم على الاطلاق لان الصفة قد تكون علة وقد تكون
اتفاقية فلا بد من اقامة دليل على ان المقيد المتنازع فيه بمعنى
الشرط ولئن كان اي لئن سلمنا ان هذا المقيد بمعنى الشرط فلا
نم انه يوجب النفي اي يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط لان
محل النزاع الشرط النحوي وهو ما دخل عليه شيء من الادوات
المخصوصة الدالة على سببية الاول للثاني لا الشرط العرفي
وهو ما يتوقف عليه وجود الشيء سواء كان داخلا او خارجا
ولا الشرط على ما اصطلح المتكلمون وهو ما يتوقف عليه الشيء
ولا يكون داخلا فيه ولا مؤثرا والظاهر ان الشرط النحوي لا يلزم
ان يكون موقوفا عليه كما ان دخلت الدار فانت طالق فعند
انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق ولان العلاقات الوصف
ان يكون علة وهي اعلام الشرط لان وجوب الحكم مضافا

العلة

العلة دون الشرط ولا تاثير للعلة في عدم الحكم فكيف للشرط ولان
العدم ليس بحكم الشرعي لان الحكم الشرعي ما يكون ثبوته بورود الشرع
والعدم متحقق قبل الشرع فلا يكون مشروعا فلا يكون تعديته الى
غيره فيقتضي عدم الحكم لعدم المقيد عند ورود النص في مثل كفارة
القتل ولئن كان اي لئن سلمنا انه يكون تعديته فلا نم استدلال به
فانما يصح الاستدلال به على غيره ان لو صحت المماثلة بين الاصل
والفرع وليس كذلك اي لا مماثلة بين المطلق والمقيد في السبب
والحكم اما الاول فلان السبب في المقيس عليه هو القتل فان
القتل اعظم الكبائر وليس كذلك اليمين والظهار فان قلت لا نم
ان القتل الخطاء اعظم من الظهار واليمين قلت الكفارة يجب
بالقتل العمد واليمين الغموس عندك والقتل العمد اعظم منه
ولما ثبت التفاوت بينهما ثبت بين القتل واليمين المعقودة
وتقابل ان يقول لا نم ان القتل العمد اعظم من الغموس ولئن سلم
فلا نم لزوم التفاوت بينهما التفاوت بين القتل الخطاء
واليمين المعقودة على ان قوله مع ثمن من الكبائر وعد منها
القتل من غير فصل يدل على انه ليس باعظم واما الثاني فلان حكم
القتل وجوب التحرير والصوم على الترتيب مقتصرا عليهما و
حكم اليمين التخيير في الاشياء الثلاثة مع القتل الى الصوم
عند التعجز وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام و
مع وجود الفارق يبطل القياس واما قيد الايمان هذا جواب
يرد مقتضا لنا وهو انكم جعلتم قيد الايمان نافيا لوجوب

الزكاة غير السائمة وعلى المطلق وهو قوله عم في خمس من الابل
زكاة على المقيد وهو قوله عم في خمس من الابل السائمة زكاة
والعدالة في قوله تع واستشهدوا ذوي عدل منكم حملنا ما فيه
الاطلاق قوله تع واستشهدوا شهيدين من رجالكم على ما يوجب
التقييد اي نفي الجواز بدون القيد لكن السنة المعروفة في
ابطال الزكاة عن العوامل والحوامل وهو قوله عم ليس في العوامل
ولا الحوامل ولا في الفيرة المثيرة صدقة اي زكوة اوجب نسخ
الاطلاق اي اطلاق قوله عم في خمس من الابل شاة والامر
بالتثبت اي بالتوقف في بناء الحكم اي خبره وهو قوله تع
يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اي اطلبوا
بيان الامر والكشف للحقيقة فلا تعتمدوا على قوله اوجب
نسخ الاطلاق اي اطلاق قوله تع واستشهدوا شهيدين
من رجالكم فان قلت ان اراد من النسخ ما هو المصطلح فذلك
يقتضي تاخر الناسخ وهو غير معلوم وان اراد غيره فليس بمقصود
قلت ان اردت انه غير معلوم لك فسلم وجهلك لا يضرنا وان
اردت انه غير معلوم مطلقا فممنوع لان علمنا ذكروا قاطبة
في كتبهم انه منسوخ فدل ذلك انهم عرفوا تاخره او نقول المراد
من النسخ ههنا غير المصطلح وهو احد الدليلين على الاخر
فان المطلق والمقيد لما تعارضا رجح المقيد بالسنة المعروفة
وقيل ان القرآن والمشترك اي طرح بين الكلامين بحرف الواو
يوجب التعارض في الكلام لان رعاية التناسب بين الكلامين شرط

حتى لا يقال زيد منطلق وعمرو الطويلة في غاية الطول فلا يجب
الزكاة على الصبي لافتقارها بالصلاة في قوله تع اقيموا الصلاة
واتوا الزكاة كتبنا لكم واو في الكلام لان الواو للعطف وهو يوجب
الاشتراك وانه يقتضي التسوية واعتبروا اي قاسوا الحالة التامة
بالحالة الناقصة كقولك ان دخلت الدار فانت طالق وزينب
فانه يشارك المعطوف عليه في الجزاء والحكم وقلنا ان عطف
الحالة على الحالة لا يوجب الشركة لان الشركة انما وجبت في الحالة
الناقصة لافتقارها اي الناقصة الى ما تتم به وهو الجزاء لا
بنفس العطف قوله لان تعليل لعدم تقديره ولا يشكل ما
قلنا بالحالة الناقصة لان الشركة فيها باعتبار الافتقار فاذا
تم المعطوف تم بنفسه لم يوجب الشركة الا فيما يفتقر اليه كقوله
اذا دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر وهذه الحالة وان
كانت تامة ابتداء لكنها ناقصة تعليقا لانه عرف بدلالة
الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط ولم يذكر شرطا على حدة
فصار ناقصا من حيث الغرض بخلاف قوله ان دخلت الدار
فانت طالق وزينب طالق طلقت زينب في الحال لانه كلام
تام لا يحتاج الى الاشتراك في التعليق اذ لو كان غرضه الشركة
لاقتصر على قوله وزينب فاذا افرد بالخبر دل على ان مراده
التنجيز والعام اذا خرج مخرج الجزاء يعني العام اذا نقل
في النص على سبب يكون جزاء لسبب منقول عن كما روي
ان ماعزا زنى فرجم رسول الله عم سراق فسجد او مخرج

الجواب كقول من دعي الى الغداء فقال ان تغديت فعبدي
حر ولم يزد عليه اي على قدر الجواب او لم يستقل بنفسه
اي لم يفد منفردا بل معطوف على مقدر تقديره الكلام
او خرج العام مخرج الجواب ولم يستقل ذلك الجواب بنفسه
او لم يستقل كما اذا قال لآخر اليس لي عليك الف فقال بلى
يختص العام بسببه اتفاقا اما في صورة الاولى فلان
المتقدم سبب وجوبه فيتعلق به ضرورة تعذر الاثر بلا مؤثر
واما في الثانية فلان كلامه مبني على كلام الداعي كانه قال ان
تغديت الغداء الذي دعوتني اليه فيختص به واما في
الثالثة فلانه لما لم يفد ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار
كبعض الكلام وان زاد المتكلم الكلام على قدر الجواب لا
يختص بالسبب ويصير مستقلا بالكسر الحال اي مستقلا
كلاما آخر غير متعلق بما قبله كما اذا قال في جواب الداعي الى الغداء
ان تغديت اليوم فعبدي حر فان العام لا يختص بالسبب
بل يتناوله وغيره يعني اذا تغدى في ذلك اليوم في اي وقت
كان يحنث ولو نوى به الجواب صدق ديانة لانه مع الزيادة
يحتمل الجواب والتصديق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه
تخفيف فيتقيد بالزيادة وهو ذكر اليوم وفي الغاية كلام
فساد لا يخفى فان قلت في رعاية الزيادة افادة دلالة الحال
وهي كون الجواب مختصا بالسؤال وفي رعاية دلالة الحال الغاء
الزيادة فلم رجحتم رعاية الزيادة قلت رعاية المنطوق اولى

من

من رعاية الدلالة لانه اقوى خلافا للبعض وهو مالك والشافعي
وزفر فعندهم يتقيد بالغداء المدعو اليه كما اذا لم يزد لان
الجواب ان جعل عاما لا يطابق السؤال قلنا لا نم وقد زاد
الدين عدم حين سئل عن الوضوء بماء البحر هو الطهور ماؤه و
الحل ميتته اعلم ان اطلاق المص لفظ العام على الاقسام الاربعة
مشكل لان كقوله رحم بيس قوله لعن حم لو لم يستقل بسبب لاحتمال
انه رحم لرؤيته او قتال بغير حق وكذا قوله نعم وبلى يحتمل ان يكون
جوابا لانواع الكلام فترددوا لان دلالته عليها بالاقتضاء ولا
عموم له وح لا يصح تخصيص بعض الاسباب والتشبيه في الجواب
ان يقال انه من باب التغليب لان الاختلاف في العام
والمطلق لما كان واحدا اطلق لفظ العام تغليبا على ان المطلق
عام عند الخصم او اراد بالعام المعنى الذي يشملهما وهو عدم
التعيين مجازا وقيل الكلام المذكور للمدح كقوله نعم ان الابرار
في نعيم او الذم كقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة
لا للعموم له وان كان اللفظ عاما فلا يستدل به على وجوب الزكاة
في الحلي وقالوا القصد في ذلك المدح او الذم لا العموم وعندنا
هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم وثبت دلالته على
المدح او الذم مانعة عن دلالته على العموم اذ لا منافاة بينهما
وقيل الجمع المضاف اي المنسوب الى جماعة حكمه حقيقة
للجماعة وهو كل فرد وهذا منقول من زفر فانه زعم ان صيغة
الكلام هذا لان المضاف الى جماعة مضاف الى كل واحد

كما في الكوكب في سياق
الاثبات وكذا يكون كفر
على ما قيل انه خاص من
حيث الاسباب لان صح

منهم كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة فان الصدقة تؤخذ من
اموال كل واحد منهم اذا وجد شرائطها وعند نا يقتضي مطالبة
الآحاد بالآحاد كما قال تعالى جعلوا اصابعهم في اذانهم والمراد
ان كل واحد جعل اصبعه في اذانه لا في اذان الجماعة حتى اذا
قال لامرأته اذا ولدتما ولدين فانتما طالقان فولدت كل واحدة
منهما ولدا طلقتا ولا تشترط ولادة كل واحد منهما ولدين و
عند زفر لا يطلقان حتى تلد كل منهما ولدين وقيل الامر بالشيء
يقتضي النهي عن ضده واحدا كان او غيره لان الامر بالشيء يطلب
وجود ذلك الشيء ولا وجود لذلك مع الاشتغال بضده
فيكون الامر بالشيء نهيا عن الاضداد لوقوع النكرة في موضع
النفي فصار كون الامر نهيا عن ضده من ضرورات حكم وجود
المأمور به والنهي عن الشيء يكون امرا بضده اذا كان له
ضد واحد كالحركة والسكون فان الامتناع عن الحركة لا يتأدى
الا بإتيان السكون فيكون امرا به واذا كان له اضداد لوقوع
النكرة في موضع الاثبات ويمكن ان يجعل امرا بواحد منها غير
عين والامر قد يثبت في المجهول كما في احد انواع الكفارات
وقال بعض الشافعية لا حكم له عنده وعند نا الامر بالشيء
يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في
معنى سنة واجبة اي مؤكدة قريبة الى الواجب ليس المراد
من الاقتضاء في الموضعين جعل غير المنطوق منطوقا لصحة
المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه اذ يصح الامر بدون

اما اذا كان له اضداد كثيرة فلا يكون امرا بجهة الاشتراك بل يجب اتيانها لا تركها افعل

لا يكون امرا بالاضداد صح

اذراج معنى النهي في الامر بالضد وكذا يصح النهي بدون ادراج معنى
الامر في الضد ولما كان الثبوت في الضد ضرورة لا مقصودا سمي
اقتضاء تشبيها بالاقتضاء المصطلح عليه وفي نفس الثبوت ضرورة
فثبت ادنى درجات النهي وهي الكراهة اعتبر من عليه صاحب
الميزان بان ترك الصلاة حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب
عليه فلا يكون الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده لان التحريم الثابت
في ضد المأمور به اذا لم يكن مقصودا بالامر لا يعتبر الامر فيثبت
بفوت الامر اي المأمور به بسبب الاشتغال بالضد والفوت
حرام فاذا لم يفوته اي لم يفوت الاشتغال بالضد المأمور به كان
الاشتغال بالضد مكروها ولا يحرم كالامر بالقيام اي الى الركعة
الثانية ليس بنهي عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد
صلاته بنفس القعود لانه لم يفت به المأمور به وهو القيام لكنه
يكره القعود لاستلزامه تاخير الواجب فاذا فات القيام المأمور به
يكون القعود حراما فعلى مذهب الخصاف يجب ان يكون القعود
حراما مطلقا سواء اتى بالقيام بعد القعود او لم يأت فيندفع قول
صاحب الميزان لان ترك الصلاة مفوت للمأمور به فيكون حراما
واذا لم يفوته يكون مكروها والمعاقبة هنا ليس باعتبار فعل
العبد الذي هو مكروه بل باعتبار ترك المأمور به الذي هو حرام
فان الشيء قد يكون مكروها باعتبار ويعاقب عليه باعتبار آخر
فانه اذا ضاق وقت العصر فترك المكلف وعقد صلاة اخرى
فعمل هذه الصلاة مكروه والمعاقب عليه على ترك الفرض الاصلي

مقتضى كراهة ضده اجاب عنه المص بقوله وفائدة هذا الاصل وهو ان الامر بالشيء صح

اي التحريم صح

والحاصل ان الاشتغال بالضد اما ان يفوت به الامر او لا فان فات يكون الضد حراما وان لم يفت كان الضد مكروها فقعد في الصورة اذا قعد على الركعة الثانية وهو يعلم اما اذا قعد فانه لا تفسد ولكن يكره لفوات الامر في الصورة الاولى دون الثانية ولما كان مكروها لانه اخر المأمور به وهو القيام اقتضى

فعل هذه الصلاة اعلم ان الامر اما مطلق عن الوقت او مقيد
به وهو اما مضيق او موسع والمضيق يحرم ضده بالاتفاق كالصلاة
في اخر الوقت والموسع لا يحرم ضده بالاتفاق كالصلاة في اول
وقتها لكن التحريم في المضيق ليس بمضاف الى الامر بل هو مضاف
الى التفويت لان الامر لما لم يكن موضوعا له لا يكون
مقصودا به فلا يفيده بخلاف التفويت لانه لكونه مخالفا للشرع
حرام فيصح اثبات التحريم به وبهذا تبين الفرق بين قول الجصاص
ومختار فخر الاسلام فانه يجعل التحريم مضافا الى التفويت مما
لم يكن تفويتا لا يفيده وانما تقتضي الكراهة والجصاص
يجعله مضافا الى نفس الامر وهو لا يصلح لذلك واما الامر
المطلق فما كان على الفور عند الجصاص جعل ضده منهيا
لان الاشتغال بالضد يفوت المامور به لا محالة وعندنا ما كان
على التراخي لم يجعل كذلك ولهذا اي لان النهي تقتضي سنية
الضد قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط بقوله عم لا يلبس
المحرم القميص ولا العمامة ولا السراويل الحديث كان من
السنة لبس الازار والرداء لانه لما نهي عن لبس المخيط
كان مامورا بلبس غير المخيط فيثبت به سنية لبسهما لانها
ادنى ما تقع به الكفاية عن لبس غير المخيط فان قلت السنة
لا تثبت الا بالفعل لا ببيان كون الشيء اولى قلت ليس المراد
من كون الضد سنة ان يكون قولا او فعلا مامورا به كما عم النبي
عم بل المراد بان يفعل بالترك كالسنة المؤكدة نظرا الى كونه

ضد

ضد المنهي عنه ومحصلا للمطلوب ولهذا اي لان الامر بالشيء
يوجب كراهة ضده اذا لم يكن مفوتا لا لكراهته قال ابو يوسف
ان من سجد على مكان نجس لم تفسد صلاته لانه اي السجود
على مكان نجس غير مقصود بالنهي لان المنهي عنه ثابت بالامر
بالسجود على مكان طاهر وهو قوله تعالى فاسجدوا والمراد منه
السجود على مكان طاهر بالاجماع وهذا معنى قوله اذا المامور به فعل
السجود على مكان طاهر والسجود على مكان نجس لا يوجب فوات
المامور به فاذا اعادها على مكان طاهر جاز منه فيكون مكروها
لا مفسدا وقالا الساجد على النجس بمنزلة الحامل له اي للنجس لانه
اذا سجد على النجس صار ما كان صفته صفة لوجهه فيكون بمنزلة
الحامل والتطهير عن محل النجاسة فرض دائمة في جميع اجزاء الصلاة
بدلالة قوله تعالى وثيابك فطهر اي للصلاة فيصير ضده مفوتا للفرض
كما في الصوم اي كما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم
والصوم يفوت بالاكل في جزء من وقته وكذلك الكف عن حمل
النجاسة فيصير فائتا بالسجدة على مكان نجس فتفسد صلاته

فصل المشروعات على نوعين المشروع ما جعله الله
شريعة لعباده اي طريقة يسلكونها شرعية بالجر بدل الكل
من الكل وبالرفع خبر مبتدا محذوف وهو اسم لما هو اصل منها
اي من المشروعات المراد به ما يثبت ابتداء باثبات الشارع
هنا لا غير متعلق بالعوارض هذا بيان لاقسامها لانها قسمين كما يقال
في التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك

هكذا وجد بخط المصنف الصحيح
اي الاصح بدل البعض
من الكل

واما سمي المشروع شرعة لكونها في الشرع
عبارة عن الطريق الباعث من كلام الشارع
لانها طريق الوصول وعرفها صاحب قواعد
الاصول بانها ما شرعه الله تعالى
لعباده

كالحركات اعلم ان انحصارها على نوعين من جهة الحكم وتابعه
المص ومن الاصوليين من لم يجعلها منحصرة فيها وقالوا العزيمة
ما لزم العباد بايجاب الله تعالى كالعبادات والرخصة ما وسع
على المكلف فعله لعذر مع قيام السبب المحرم فخرج الندب
والكراهة من العزيمة من غير دخولهما في الرخصة وهي اي
العزيمة اربعة انواع وجه الحصر ان العزيمة لا يخ من ان يكون حاصلا
اولا والاول هو الفرض والثاني لا يخ من ان يعاقب بتركه او لا و
الاول هو الواجب والثاني لا يخ من ان يستحق تاركه الملامة او لا
والاول هو السنة والثاني النفل فان قلت يخرج من هذا الحصر
الحرام والمكروه والمباح قلت الحرام داخل في الفرض او في الواجب
لان الحرام ان ثبت تركه بدليل قطعي فهو فرض كشرب الخمر او ظني
فهو واجب كترك اللعب بالشطرنج والمكروه داخل في السنة
لان تركه سنة والمباح داخل في النفل فريضة وهي ما لا يحتمل
زيادة ولا نقصانا لكونها مكتوبة في اللوح المحفوظ على وجه لا
يحتمل التغيير الى زيادة ونقصان تثبت بدليل يشبه به اي
دليل قطعي ما يعني شيء والجملتان صفتان للواجب الشريف ليس
مانع لشمول بعض المباحات والنوافل الثابتين بدليل يشبهه
فيه كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واذا قضيت الصلاة
فانتشروا واذا حللتم فاصطادوا والسنة في تعريفه انه الحكم
الذي ثبت بدليل يستحق تاركه تركا كليا بلا عذر العقاب
كالايمان والاركان الاربعة وهي الصلاة والزكاة والصوم والحج

وحكمه

وحكمه اي حكم الفرض اللزوم علما اي حصول العلم القطعي
بثبوته وتصديقا بالقلب اي كسب اعتقاد حقيته وهذا
ليس بتفسير لقوله علما اذ لا يحصل التصديق بنفس العلم
وعملا بالبدن اي يجب عمله بالبدن حتى يكفر بجحوده الكافر
اي ينسب الى الكفر من الكفر اذا دعاه كافرا جاحده ويفسق
تاركه بلا عذر احترز به عن الاكراه الا ان يكون تركا على وجه
الاستخفاف فح يكفر لان الاستخفاف بالشرائع كفر وواجب
وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والاضحية
وتعيين الفاتحة فان كلا منها يثبت بخبر الواحد وحكمه اللزوم
عملا اي يجب اقامته كاقامة الفرض لا علما على اليقين اي لا
يجب اعتقاد لزومه قطعا حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه
اذا استخف باخبار الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبا واما
متاولا بان يعني اذا تركه لمعنى ادى اجتهاده اليه بان قال هذا
خبر مشرب او ضعيف او مستنكر او مخالف للكتاب لا يفسق
تاركه لان التاويل من سيرة السلف والمص لم يتعرض لما اذا
تركه تهاونا بلا استخفاف ولا تاويل ذكر في الكشف الصحيح انه
يفسق تاركه لا استخفافا ولا متاولا لان الدلالة القطعية
دلت على وجوب العمل بخبر الواحد فان قلت الواجب كما
يثبت بالمشهور وبالكتاب المأول فما وجه تخصيصه بخبر
الواحد قلت هذا حكم على الغالب فان عامة الواجبات
يثبت بها حال الشافعي الفرض والواجب مترادفان لان الفرض

لغة هو التقدير سواء كان مقطوعا به او مظنونا جوابه معلوم
مما ذكر وسنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين التي يطالب
المكلف باقامتها من غير افتراض ولا وجوب اعتبر بقوله
يطالب من النفل وبقوله من غير افتراض ولا وجوب من الواجب
والفرض اسمان للمص من الفعيد اشتقا على فرضها مما ذكر في
حكمها وهو قوله وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض
ولا وجوب الا ان السنة هذا استثنا منقطع يعني لكن من
قوله وحكمها ان يطالب المرء يعني لكن لفظ السنة عند
الاطلاق قد يقع على سنة النبي عم وغيره من الصحابة رض
لانهم اعلام في الدين وطريقهم تكون طريقة مسلوكة في الدين
وقد قال عم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين وقال
الشافعي رح مطلقا طريقة النبي عم لانه هو المتبع والمقتدى
على الاطلاق فلفظ السنة عند الاطلاق لا يحمل الا على سنته
وما ذكر من الحديث لا يلزمنا لانا لا ننكر جواز اطلاقها مع
التقييد وقلنا في لفظ السنة مطلقا رح صاحب الميزان
هذا القول وهي اي السنة نوعان سنة الهدى وهي التي
رغبنا اللنا لتكميل الدين وتاركها يستوجب اساءة اي جزاء
اساءة وهو اللوم والعتاب او سمي جزاء الاساءة اساءة
لقوله تع وجزاء سيئة سيئة مثلها كالجماعة والاذان والاقامة
حتى قال محمد رح اذا اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة
امروا بها وان ابوا يقاتلون بالسلاح لان ترك ما هو اعلام الدين

استحقاق وزوائد اي النوع الثاني من السنن الزوائد
وهي التي اخذنا حسن وتاركها لا يستوجب اساءة و
كراهة ترك النبي عم لباسه وقيامه وقعوده ونظائر
الركوع والسجود وكونها وتعال وهو ما يثاب المرء على فعله
من غير ايجاب ولا يعاقب على تركه وههنا كلام من وجهين
احدهما انه كان ينبغي ان يعرف النفل اولا ثم يذكر حكمه و
انت ترى انه عرفه بحكمه وقد عرفه بعضهم بانه هو العبادة
المشروعة لنا لا علينا وبالقيد الاخير خرج السنة لانها طريقة
النبي عم وسببها الاحياء فكان حقا علينا فعوتبنا على
تركها ثم قال وحكمه ان يثاب على فعله ولا يذم على تركه
وثانيهما كان ينبغي ان يقول ولا يعاقب بالتا او يقول ولا
يذم على تركه كما قال صاحب التقويم لانه لا يلزم من نفي
العقاب نفي الذم ولا نفي العتاب والتراخي على الركعتين
لما فرغ تعالى لهذا اي لاجل انه يثاب على فعله ولا يعاقب
على تركه فان قلت صوم المسافر يصدق عليه حكم النفل ولو
اداه يقع فرضا قلت المراد من الترك الترك مطلقا و
صوم المسافر ليس كذلك لانه لو ادرك عدة من ايام اخر ولم
يقضه يعاقب عليه فلم يكن نفلا فان قلت الزيادة على
الاربع الثلاث في القراءة في الصلاة تقع فرضا مع ان حد النفل
صادق عليه قلت لانم انها قبل التحريمة تقع فرضا بل هي نفل
ولكنها تنقلب فرضا بعد تحريمتها لدخولها تحت عموم الامر

قوله تعالى فاقرأوا كانقلاب النافلة فرضا بعد الشروع وقال
الشافعي رضي الله عنه لما شرع النفل على هذا الوصف وهو عدم
اللزوم وجب ان يبقى كذلك فلا يلزم بالشروع وهو حال لم يترك
لان حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع ولو انه صار مؤديا بالنفل
لاسقاط الواجب وقلنا انما اداه وجب صيانته وحفظه
من الابطال لان العمل صار حقا لله تعالى ولهذا لو مات كان
مثابا عليه ولا سبيل اليه اي الى حفظه الا بالزام الباقي
فوجب الاتمام عليه ضرورة صيانة حق الغير ولان المؤدى لو نظر
اليه يلزم الباقي ولو نظر الى غير المؤدى لا يلزم لانه نفل كما
قال الشافعي رح فرجح المؤدى لانه موجود والباقي معدوم
فان قلت ان كان المؤدى عبادة فلا حاجة الى الزام الباقي و
ان لم يكن عبادة فلا وجه لكونه حقا لله تعالى وسلمنا اليه قلت
انه عبادة لما تقدم ولئلا يلزم تركب الشيء من منافيه وانما لزم
الباقي لكونه شرطا لبقائه عبادة لا لكونه عبادة قال الله تعالى
ولا تبطلوا اعمالكم وعدم ابطاله بالزام الباقي لان المؤدى جعل
من الصلاة على معنى انه يعتبر مع غيره صلاة فيكون عبادة من
الوجه ولكن باعتبار انه جزء ما لا يتجزى لا حكم له بدون الاجزاء
الباقية وكل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده ضرورة
الاتحاد وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا لانعقاده عبادة و
وجود الباقي شرطا لبقائه عبادة فان قلت الامتناع من اداء
الباقي لا يكون ابطالا لان الابطال فيما مضى من الافعال محال

لانه

لانه عرض فكما وجد انقضى فلا يتصور فيه التغير بعد الانعدام
ولكنه اذا امتنع فات عنه وصف العبادة فلا يكون مضافا
الى فعله لما قرر على الظهر لا يحال له ابطالها بل يحال له اقامة
الجمعة وبطلان الظهر ضمنيا فلا تعتبر قلت الامتناع عنه
ابطال لانه لما اتى بما ينافي مقتضى العبادة فسدت الاجزاء
المتقدمة وابطال الظهر المؤداة غير ممتنع عنه لانه ابطاله ليؤدي
احسن منه كما هدم المسجد ليبنى احسن منه والاعمال المتقدمة
اعطى لها حكم الجواهر ولهذا تبطل بالردة بالاجماع وهو اي
الشروع في النفل كالنذر في كونه موجبا للمضي في غيره اذ
الجزء المؤدى بمنزلة المنذور من حيث انه كل واحد منهما
صار لله تعالى اما المؤدى فلما ذكرنا واما المنذور فلانه صار لله تعالى
قسمة لانه لا يملك وما وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار كقسمة لانه
لما صار له فعلا صار موجودا مسلما الى صاحب الحق وما صار
لله تعالى قسمة لم يوجد بعد لان ايجابه بمنزلة الوعد كما وجب
لصيانة اي لصيانة المنذور الذي هو احد في الامرين ابتداء
الفعل الذي هو اقوى الامرين في الايجاب فلان يجب لصيانة
ابتداء الفعل وهو الشروع فيه الذي هو اقوى الامرين في حق
الضرورة لله تعالى بقاؤه اي بقاء الفعل الذي هو احد في الامرين
اولى لان البقاء اسهل من الابتداء حتى يشترط الشهود في
ابتداء النكاح دون بقائه ورخصة وهي اربعة انواع عرف
ذلك بالاستقراء او يقال اطلاق اسم الرخصة اما ان يكون بطريق

الحقيقة او المجاز وكل واحد منهما اما ان يكون له صفة الاولوية
في اسم الرخصة او لا فالقسم على اربعة بالضرورة نوعان من
الحقيقة احدهما اعم من الآخر يجوز ان يكون مطلق الحقيقة
او المجاز وكل واحد منهما اما ان يكون له صفة اعم افعل التفضيل
من هو الشيء اذا ثبت اي احدهما في كونه حقيقة اقوى من
الآخر كذا قاله شارح ولقائل ان يقول كون الشيء حقيقة
في معنى لا يقبل التشكيك حتى يكون اقوى والاولى ان يكال
من هو لك ان تفعل كذا اي انت خليق به بمعنى اطلاق
اسم الرخصة على احدهما انسب من الآخر والتسمية توصف
بالمناسبة وانما يكون انسب لان الرخصة بمقابلة العزيمة
فمهما كانت العزيمة اقوى كانت الرخصة اقوى ونوعان من
المجاز احدهما اعم من الآخر اي الكل في كونه مجازا فان قلت القسم
اما تقسيم الكلي الى جزئياته او الكل الى اجزائه والظاهر ان هذا
التقسيم ليس من القسم الثاني ولا من القسم الاول ايضا
لان شرط الكلي صدوقه على جزئياته بالحقيقة والرخصة
ليست كذلك لانها صادقة على المعنى الآخر من مجاز
قلنا المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة اما هو بوجه الحقيقة
مما استبيح كان المناسب ان يعرف او لا ثم يقسم ولكن جمعهما
في تعريف واحد غير مؤثر لانها بين المجاز وحقيقة المراد من
الاستباحة ان يعامل معاملة المباح في سقوط المؤاخذة لانه
يعبر بها عن قيام المحرم اي السبب المحرم اختزاله على مثال

الصيام

الصيام في الظهار عند فقد الرقبة فانه استبيح لعذر وهو فقد
الرقبة ولكن لا مع حرمته ويكون في الرخصة من الف الرابع
وقيام حاله وهو الحرمة فلا يلزم من سقوط المؤاخذة شرف
الاباحة فان في الكبيرة اذا غضبت عن مرتكبها لا تصير مباحة
مع عدم المؤاخذة عليها ولما كانت الحرمة مع سببها قائمين في
هذا القسم كانت الرخصة اقل كالمكره اي مثل رخص من اكره
بما يخاف على نفسه او على عضو منه على اجراء كلمة الكفر فانه رخص
له الاجراء على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان لان حقه في نفسه
نفسه يفوت عند الاستباح صورة ومعنى اما صورة فبتخريب
البنية واما معنى فبرهوق الروح وفي الاقدام عليها لا يفوت
حق الله معنى لان الركن الاصلي وهو التصديق قائم وافطاره
في رمضان يعني اذا اكره الصائم على الافطار يباح له الافطار
لانه اذا امتنع فقتل يفوت حقه صورة ومعنى واذا اقدم على
الفطر يفوت حق الله صورة لا معنى لانه يفوت الى بدل وهو
القضاء فكان له رخصة في الفطر لرجحان حقه واتلاف مال
الغير اذا اكره على اتلاف مال الغير يرخص له ذلك لرجحان حقه
في نفسه وحق الغير لا يفوت معنى لاجباره بالضمان وترك
الخائف على نفسه الامر بالمعروف وترك عطف على المكره
في قوله كالمكره وقوله الامر معمول للترك يعني اذا خاف التلف
على نفسه رخص له ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لانه
لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو ترك يفوت حق الله

صورة لا معنى لان اعتقاد حرمة الترك باق وجنايته على
الاحرام اى جناية المكره المحرم على احرامه وبتناول المضطر
مال الغير اى ولكن تناول الشخص المضطر بان اصابته مخمصة
حيث يرخص له تناول طعام الغير بالضمان لما مر من ان
حقه فايت صورة ومعنى اذ لم يتناول وهو طعام الغير فايت
صورة وحكما اى وحكم هذا النوع من الرخصة ان الاخذ
بالعزيمة اولى لبقاء الحرم والحرمة جميعا حتى لو صبر حتى لو اكل
ما اكره به وامتنع عن اخذ الرخصة وقتل كان شهيدا اى مثابا
ثواب الشهيد لكونه باذلا لنفسه لاقامة حق الله وذكر محمد رح
في مسئلة اتلاف مال الغير لو اكره عن الطاعة المكره وقتل كان مأجورا
ان شاء الله تع وانما استثنى لانه لم يجد فيها نصا بل
قاله بالقياس على الاكراه على الافطار وليس هذا اكراها على
الافطار لان الامتناع من الاتلاف ههنا لا يرجع الى اعزاز
الدين وتخايل ان يقول فيه اعزاز دين بتلك حرمة من مخالج
الله فيكون فيه اعزاز الدين لا محالة فالجواب ان الاستثناء
لكونها ثابتة بالقياس لا لكونها ليست كالاكراه من كل وجه
لان ذلك ليس بلازم لان الفطر وان كان فيه راحة لكن فيه
معنى العسر وهو انه ينفرد بالصوم في القضاء ويأكل سائر الناس
والثاني اى النوع الثاني من الرخصة ما يستبيح مع قيام
السبب اى السبب المحرم الموجب لحكمه لكن الحكم ترك الى حين
اى حين السبب الى زمان زوال العذر فمن حيث ان السبب

قائم

قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم شرع غير
ثابت في الحال كان هذا القسم دون الاول كالمسافر اى
كافطار المسافر مع قيام السبب وهو قوله تع فمن شهد منكم
الشهر فليصمه وحكمه وهو وجوب اداء الصوم شرعا في اخر
ادراك عدة من ايام اخر وحكمه اى حكم هذا النوع الاخذ
بالعزيمة اى العمل بها اولى لكمال سببه وهو شهود الشهر حتى
كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا خلافا للشافعي رح
وتردد في الرخصة هذا دليل ثان على اولوية العزيمة اى في
معنى اليسر من حيث انه لم يتبين كونه في الفطر في الحال كما
صح في العزيمة فتردد معنى الرخصة من وجه لان صوم المسافر
وان كان عسيرا لكون السفر قطعة من النار ولكن فيه يسير
من حيث شركته بسائر الناس في الصوم فان البهيمة طائعة
واذا تحققت المعارضة بينهما ترجح جانب الصوم لكونه عاملا
لله والمترخص بالفطر عامل لنفسه فكان الاول اولى الا ان
يضعفه الصوم استثناء من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعني
اذا اضعفه الصوم كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان اثما
لانه لو بذل نفسه لاقامة الصوم كان قاتلا نفسه من غير تحصيل
المقصود بالصوم وهو الارتياض لهذه الامة واما اذا توفي
المجاري او ضعف عنها اى الذي سقط عنه الصوم بشرح في حقنا
من الاضرار وهو الامراض الشاقة كمثل النسر في الكوة وقطع
الاعضاء الباطنة وعدم جواز صلاتهم في غير المسجد وعدم

باطرحه

صلاة الفطر وان كان فيه راحة
لكن فيه معنى العسر وهو انه ينفرد
بالصوم في القضاء ويأكل
سائر الناس صح

اذا عجزت صح

اداء صح

وتخايل ان يقول ان العزيمة كانت ناقصة
باعتبار اخر حكمه انه لا يرتفع بالرخصة
العزيمة اولى بل لا ينعكس الامر

صورة لا معنى لان استفاد حرمة الترك بان او جنايته على
الاحرام اى كجناية المحرم على احرامه وبتناول المضطر
مال الغير اى ولكن تناول الشخص المضطر بان اصابته مخمصة
حيث يرخص له تناول طعام الغير بالضمان لما مر من ان
حقه فابيت ... وضع الغير فابيت
صورة ... ان الاخذ
... معنى لو عمل
... انا

وجه الاول
يمكن ان يقال هو انه بعد
استعمال لزيد تركيب خصوص وحالة
مخصوصة ليكون استعمالا لتلك الهيئة المخصوصة
المستعملة لزيد بتلك الحالة الحاصلة فيه لعمرو وغاية ما
البناء انه استعمل على سبيل المناوبة تارة في عمرو وهذا جائز كما
في زيد وتارة في زيد وهذا جائز كما في عمرو واجريت
كناية الطلاق وتسميته ... على سبيل
او القرابة او بائنة ... فلما كان لفظ البائن
يحتمل هذه المعاني فاشتبه المراد

والثاني اى النوع الثاني من الرخصة ما سببه مع قيام
السبب اى السبب المحرم الموجب لحكمه لكن الحكم ترك الى غاية
اى عن السبب الى زمان زوال العذر فمن حيث ان السبب

قائم

قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم ترك غير
ثابت في الحال كان هذا القسم دون الاول كالمسافر اى
كافطار المسافر مع قيام السبب وهو قوله تع فمن شهد منكم
الشهر فليصمه وحكمه وهو وجوب اداء الصوم ترك الى
ادراك عدة من ايام اخر وحكمه اى حكم هذا النوع الاخذ
بالعزيمة اى العمل بها اولى لكمال سببه وهو شهود الشهر حتى
كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا خلافا لمالك
وتردد في الرخصة هذا دليل ثان على اولوية العزيمة اى في
معنى اليسر من حيث انه لم يتمحض كونه في الفطر كالتخفيف كما
سبق فالعزيمة تؤدى معنى الرخصة من وجه لان صوم المسافر
وان كان عسيرا لكون السفر قطعة من النار ولكن فيه تيسير
من حيث شركته سائر الناس في الصوم فان البلية اذا عمت
واذا كثفت المعارضة بينهما ترجح جانب الصوم لكونه عاملا
للمرخص بالفطر عامل لنفسه فكان الاول اولى الا ان
يضعفه الصوم استثناء من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعني
اذا اضعفه الصوم كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان اثما
لانه لو بذل نفسه لاقامة الصوم كان قاتلا نفسه من غير تحصيل
المقصود بالصوم وهو الارتياض لحد منه الموت واما اذا لم يؤد
الى ما ذكر او ضعف عنه اى الذى سقط عنه الصوم بشرع في حقنا
من الاصر وهو الاغلال الشاقة كقتل النفس في التوبة وقطع
الاعضاء في الطهارة وعدم جواز الصلاة مع غير المسبوق وعدم

باطرحه

وتقابل ان يقول العزيمة كما قلنا هي
باعتبار خروجه الى الرخصة اولى بل لا ينعكس
بالعزيمة اولى
لان الفطر وان كان فيه راحة
لكن فيه معنى العسر وهو انه ينفرد
بالصوم في القضاء وياكل
سائر الناس صح
اذا عمت ه
اداء ه

الشهر بغير الماء وحرمة اكل الصيام بعد النوم ومنع الطيبات
عنهم بالذنوب وفرض الزكاة ربع مالهم وكتابة ذنب الليل على
الباب بالصبح والاغلال وهي المواثيق اللازمة لزوم الغل كما
روي انه في بني اسرائيل اذا قاموا يصلون لبسوا المسوح وغلوا
ايديهم الى اعناقهم وربما ينقب الرجل ثم قرنيه وجعل فيها
طرف السلسلة واوثقها الى السارية يحبس نفسه على العبادة
فهذه الامور رفعت عن هذه الامة تكريما للنبي عم فمعنى ذلك
اي ما حط عنا من الاصر والاغلال التي وجبت على من قبلنا
رخصة مجاز لان الاصل وهو العزيمة وهي الاصر والاغلال
لم يكن مشروعا اي لم يجب علينا وسقط عنا تخفيفا بالنظر
الى غيرنا والنوع الرابع من انواع الرخص ما سقط عن
العباد باخراج سببه من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة
مع كونه اي مع كون ذلك الساقط مشروعا في الجملة اي في بعض
الاوقات فمن حيث انه سقط في محل الرخصة كان نظيرا للقسم
الثالث وكان مجازا اذ ليس في مقابلته عزيمة ومن حيث
انه بقي السبب والحكم مشروعا في الجملة اخذ شبها بالحقيقة
بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوى كقصر الصلاة في
السفر هذا مثال ولكنه غير مناسب لان القصر في السفر ليس مما
سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة فكان الانسان
بنزل كاتمام الصلاة في السفر لان الاتمام سقط عن العباد
لا القصر ويمكن ان يوجه كلامه بتقدير مضاف تقديره سقاط

المسوح جمع مسح وهو الكساء

وكون جهة المجاز اقوى لان جهة المجاز في القصر ان محل الرخصة وشبه الحقيقة

ما

ما سقط عن العباد لان ترك ما اسقط الشرع هو الشبيه
بالرخصة المسمى بها مجازا لانه هو المستباح لا نفس ما سقط
وقوله كالقصر مثال لترك ما سقط اعلم ان قصر الصلاة في
السفر رخصة اسقاط عندنا وقال الشافعي رح رخصة حقيقة
والعزيمة هي الاربع لقوله تع واذا ضربتم في الارض فليس عليكم
جناح ان تقصروا وهذا يفيد الاباحة لا الايجاب ولنا ما روي
انه صلعم قال هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته
فهذه اشارة الى الصلاة المقصورة والتصدق مجازا لكمال التمليك
اسقاط محض فيتم بغير قبول ولهذا لو قال ولي القصاص لمن
عليه القصاص تصدقت به عليك سقط القصاص من غير
قبول والجواب عنه ان نفي الجناح عنهم لتطيب انفسهم لانهم
كانوا في مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم نقصانا في القصر وشرط
حرمة الميتة في حق المضطر والمكره قوله تع وقد فصل لكم ما
حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه مستثنى حالة الضرورة من الحظر
فافاد اباحته كانه قال انما حرمه عليكم الا ما اضطررتم اليه مستثنى
في حالة الاختيار مباحة في حالة الاضطرار فان قلت يشكل
بهذا قوله تع الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فانه مستثناه
من الحظر مع انه لا يفيد الاباحة قلت انه استثناء من الغضب
اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله
الا من اكره فانتفاء الغضب لا يدل على ثبوت الحل ولهذا
لو صبر يكون شهيدا وقال بعض العلماء وهو رواية عن ابي حنيفة

وان اضطر لا يسقط ولكن لا يؤاخذ بها كما في الاكراه على الكفر ثم
تمسك بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان
الله غفور رحيم وان اطلاق المغفرة يدل على قيام الحرمة الا انه تعالى
رفع المؤاخذة عليه وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا حلف لا يأكل
حراما وشرب خمرا اضطرارا عند ابي حنيفة لا يحنث وعندهما يحنث
بالاجتهاد وعن بعض التأول زايدا على قدر الحاجة لان من
ابتلي بهذه المخمصة يصير عليه رعاية قدر الحاجة وسقوط غسل
الرجلين في مدة المسح لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث
الى القدم واذا لم يكن الحدث لا يجب الغسل والمسح شرع للمسير
اسقاطا لان الواجب عن غسل الرجلين يتادى به ولهذا اشترط
ان يكون الرجل طاهرة وقت اللبس ولو كان الغسل يتادى
به لما اشترط ذلك **فصل** والامر
والنهي واقسامهما من الامر الوقت والمطلق وكونه واجبا موسعا
او مضيقا وغير ذلك والنهي عن الامور الشرعية والحسية وكونه
قبيحا لعينه او لغيره وكذلك تطلب الاحكام المراد بها الامور
المحكوم بها وهي العبادات وغيرها لان الطلب لا يتعلق بنفس
الحكم بل بالمحكوم به ويمكن ان يقال الحكم صار علما للمحكوم به عرفا
المشروعة وايا اي للاحكام اسباب والمراد بها العلل الشرعية
مجازا لا الاسباب الحقيقية التي يضاف اليها وجود الاحكام
تضاف اليها اي الاحكام الى الاسباب من حدوث العالم بيانا
الاسباب الوقت وملك المال وايام شهر رمضان والبيت

الذي

قال الاضطرار عندهم يحنث وعندنا لا يحنث والجواب عنهم ان اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة صح

الذي سؤاله وبني عليه والبيت والارض النامية بالماء
كثيفا او تقديرا والصلاة وتعلق بقاء الجنة وربانيتها
الى هنا اشارة الى الاسباب للايمان بهذا شروع الى بيان
المسببات اي قوله والمعاملات على طريقة اللف والنشر يعني
سبب وجوب الايمان بالله حدوث العالم لانه يدل على
الصنعة وهي تدل على الصانع كما قال عز وجل البعرة تدل
على البعير واثار المسير يدل على المسير وهذا السؤال العقلي
والمركز السعي اما يدل لان على الصانع العالم الخبير والصلاة
هذا متعلق بقوله والوقت يعني سبب وجوب الصلاة
باكتساب الله في جزء الوقت ولهذا تضاف الصلاة اليه
ويقال صلاة الفجر وكذا والزكاة يعني سبب وجوب الزكاة
ملك المال وهو انصباب المعنى النامي الزايد من قدر الحاجة
والصوم يعني سبب وجوب الصوم شهر رمضان بدليل
الاضافة اليه وتكرره بتكرره الا ان الله تعالى لما اخرج الليل عن
كلية الصوم بقوله فالان باشروهن وكلوا واشربوا بقي
بقي الايام محل الصوم وصدقة الفطر اي سبب وجوبها
على الحالم الرأس الذي لمؤنته اي بقوم بكفايته وبني عليه و
اضافتها الى الفطر مجازا لانه شرط والحج يعني سبب وجوب
الحج البيت بدليل اضافته اليه والعشر يعني سبب وجوب
العشر الارض النامية بالماء كثيفا اي الارض التي فيها
شيء من الزرع حقيقة حتى لا يجب اذا اصطلم الزرع آفة

وبين اضافة اليها يقال عشر الارض وتبعر الوجوب بتعذر
النماء والخراج اي بسبب وجوب الاخراج الارض النامية
بالنماء المتعذر بالتعذر من الزراعة وعدم زرعها والطهارة
اي بسبب وجوب الطهارة الصلاة حتى يقال طهارة الصلاة
غير انها لا تجب الا على المحدث والمعاملات اي بسبب شرعية
المعاملات تعلق البقاء المقدور اي سببها توقف بقاء العالم
المقدر بتقدير الله تع الى يوم القيمة على تعاطي الناس بعض
بعض الاشياء التي يحتاجون اليها لان بقاء العالم ببقاء
الانسان وبقاؤه يكون بالتناسل بالازدواج وهو يحصل
بالمال والمال بالمعاملات وبسبب العقوبات والحدود
قيل هذا عطف البيان لان العقوبات هي الحدود لكن الاولى
ان يقال هو من قبيل قوله تع تنزل الملائكة والروح لان العقوبات
اعم من الحدود فان القصاص والدية وغيرهما عقوبات
وليست بحدود والكفارات ما سببت العقوبات و
الكفارات اليه من قتل العمد بيان لما هو سبب القصاص في زنا
اي سبب الرجم زنا المحصن وسبب جلد المائة زنا غير
المحصن وسرقة اي سبب قطع اليد السرقة وامر الربا
الحظر والاباحة اي يكون مباحا من وجه محظورا من وجه اخر
يعني الكفارات وانواع العبادات والعقوبة اما من العبادة
فلانها تؤدى بالصوم ويشترط نيتها وفرض ادائها الى من
وجبت عليه واما من العقوبة فلانها لم تكن ابتداء بل وجبت

جزاء على ارتكاب المحظور فوجب ان يكون سببها والزمان الحظر
والاباحة ليكون معنى العبادات مضافا الى صفة الاباحة ومعنى
العقوبة مضافا الى صفة الحظر كالقتل خطأ فانه من حيث الصورة
رمي الى الصيد وهو مباح وباعتبار ترك التثبت هو محظور
لانه اصاب ادميا والافطار عمدا في رمضان فانه مباح من حيث
انه يلاقي ما هو مملوك له ومحظور من حيث انه جناية على الصوم حتى
فيجب سببا للكفارة واما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه اي باضافة
الحكم الى السبب وتعلقه به اي تعلق الحكم بالسبب لان الاصل
في الاضافة الشيء الى الشيء ان يكون اي الشيء المضاف اليه سببا له
اي للمضاف وصادقا كما يقال نسب فلان لان الاضافة للتعريف
وهو يحصل باخص الاشياء بالحكم وهو السبب واما يضاف الى
الشرط مجازا لان اتصال الحكم بالسبب اتصال ثبوت واتصاله
بالشرط اتصال مجاورة فلا شك ان اتصاله بالسبب يكون
حقيقة واتصاله بالشرط يكون مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام
سبب الاول الرأس وسبب الثاني البيت والفطر والاسلام
شرطان للوجوب هذا الذي ذكر من بيان الاسباب طريقة المتأخرين
واما المتقدمون من مشايخنا فقالوا سبب وجوب العبادة
نعم الله علينا شكرا لها فالايمان وجب شكرا لنعمة الوجود
والنطق وكمال العقل والصلاة وجبت شكرا لنعمة الاعضاء
السالمة والصوم وجب شكرا لنعمة اقتضاء الشهوات والزكاة
وجبت شكرا لنعمة المال والحج وجب شكرا لنعمة البيت

باب بيان اقسام السنة

لما فرغ من بيان اقسام الكتاب شرع في بيان اقسام السنة لانها ثانية وهي تطلق على قول الرسول عم وفعاله وسكوته عند امر يعاينه وطريقة الصحابة والحديث والخبر يختصان بالقول فلهذا قال اقسام السنة ولم يقل اقسام الحديث والاقسام التي سبق ذكرها من الخاص والعام وغيرهما الى قوله واما الثابت باقتضاء النص ثابتة في السنة وهذا الباب لبيان ما يختص به السنن هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال اذا كانت الاقسام المذكورة موجودة في السنة فلا حاجة الى اعادتها فاجاب ذكرت السنة في باب على حدة فاجاب بان هذا الباب ليس لبيان تلك الاقسام بل لبيان اقسام خاصة بالسنن وذلك اي ما يختص به السنن وعقد الباب لبيانه اربعة اقسام طرف ذلك بان يستقرأ الاول في كيفية الاتصال بنا من رسول الله عم اي الاتصال اما ان يكون كاملا بان يشترط فيه كالمتواتر وهو الخبر الذي رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهذا الشرط متفق عليه وكون عددهم غير محصور شرط عند قوم وجمهور على انه ليس بشرط فان اهل الجامع لو اخبروا بواقعة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين ويدوم هذا الحد في الاتصال في كل وقت وهذا الشرط ايضا متفق عليه وخالفه الخصاص لان المشهور من المتواتر يكون اخره كاوله واوله كاخره واوسطه كطرفيه

يعني يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستويين في الكثرة وهنا شرط اخر وهو ان يكونوا عالمين بما اخبروا علما يستند الى الحس لا الى الدليل العقلي فان اهل مصر لو اخبروا عن حدوث العالم لا يكون متواترا وشرط مخبر اهل الاسلام العدالة واهل الاسلام لكون الكفر والفسق مظنة الكذب وعند العامة ليس بشرط لان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتال ملكهم يحصل العلم بخبرهم وان كانوا فساقا اعلم ان المص عرف التواتر بما هو شرط المخبرين وهو تسامح ولعله انما رضي بذلك لان عرفه غيره وهذا القدر كاف في ذلك عرفه المحققون بانه خبر جماعة افاد العلم بالقرائن الزائدة عن الخبر كتحرك الحيوان والتنفس في الخبر عن الحيوة والنوم فان قلت ان العدول الى لفظ السنة انما كان ليشمل الافعال فح لا يصح اثبات الاقسام الاربعة فيها وعلى ان يقال المراد من السنة في قوله ما يختص به السنن الحديث بطريق ذكر الكل وارادة الجزء كقال القرآن والصلوات الخمس وما قاله بعض الشراح لو قال كالقرآن لكان اولى لانه تمثيل المتواتر والمتواتر هو القرآن لا نقله فضعيف لان اتصاف القرآن بالمتواتر بواسطة تواتر نقله فانه يوجب علم اليقين كالعيان اي كما يوجبه الحس وقال قوم من المعتزلة انه يوجب علم طمأنينة يعني علما يرجح جانب الصدق ويطمئن اليه القلوب ولكن لا يبقى توهم الكذب وهذا القول باطل لان الانبياء ومعجزاتهم لا يثبت الا بالتواتر فح لا يثبت العلم بنبوتهم وهذا اكفر على اصرار وما قال فخر الدين الرازي في هذه المسألة

اعتراضات واجوبة بتدقيقات ومن البين لكل عاقل ان
علمه بوجود مكة ومحمد صلعم اظهر من علمه بصحة تلك الاستدلالات
والتمسك بالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر غير جائز فتبين
ان حصول العلم به ضروري والتشكيكات في الضروريات شأن
باطلة اعلم ان اضافة العلم الى اليقين اضافة الشيء الى صفته
كما فعلوا مثل ذلك في العطف او يكون اتصالا فيه شبهة
ضرورة اي من حيث الخارج لا من حيث الاعتقاد كالمشهور
وهو اي ذلك الخبر المشهور ما كان من الآحاد في الاصل اي في
القرن الاول وهو قرن الصحابة ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم
تواطؤهم على الكذب وهم اي ذلك القوم القرن الثاني ومن
بعدهم يعني القرن الثالث والاعتبار واشتهاره يكون في
القرن الثاني والثالث لا القرون التي بعدهم فان عامة اخبار
الآحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة وانه يوجب
علم الطمأنينة وانه دون المتواتر فوق الواحد حتى جازت
الزيادة به على الكتاب قال الجصاص وجماعة من اصحابنا انه
يفيد علم اليقين حتى يكفر جاحده عندهم لان الامة تلقته بالقبول
مع عدالتهم وفضلهم في الدين كان كالمتواتر والصحيح انه يضلل
جاحده ولا يكفر لان المتواتر يخرج رواته من العدد ابتداء وانتهاء
صار بمنزلة المسموع من رسول الله صلعم وتكذيب الرسول كفر
بخلاف المشهور لان تكذيبه تخطئة جماعة العلماء وهي ليست
بكفر او يكون اتصالا فيه شبهة صورة ومعنى اما الصورة فلان نقله

بالرسول

بالرسول لم يثبت قطعا واما معنى فلان الامة ما تلقته بالقبول كخبر
الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا لا عبرة
للعدد فيه اي في خبر الواحد بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر
وانما خصص الواحد والاثنين بالذكر مع ان ما بعدهما كان مغنيا
عن ذكر القول بين فرق وقال يقبل خبر الاثنين دون الواحد
لما روي ان رسول الله صلعم لم يقبل خبر الواحد ذي اليدين وقد
حتى سأل ابا بكر وعمر رضي فقالا مثل قول ذي اليدين فقبل
واجيب بان خبر ذي اليدين خبر واحد فيما عم به البلوى وخبره
من الصحابة كان اولى بالتذكير للنبي صلعم وظن النبي عم انه غالط
وخبر الواحد في مثل هذا لا يقبل وانه يوجب العمل دون علم
اليقين بالكتاب وهو قوله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقهوا في الدين وليتذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
اوجب على كل طائفة خرجت من كل فرقة الانذار وهو الاخبار
المخوف عند الرجوع اليهم والثلاثة فرقة وطائفة منهم اما واحد
او اثنان فهذا يوجب العمل بخبر الواحد او الاثنين واذا وجب
بهما وجب مطلقا اذ لا قائل بالفصل والسنة وهو ما روي
ان النبي عم قبل خبر بريرة في الصدقة فقال لنا هدية ولها
صدقة وبعث عليا ومعاذا الى اليمن ودحية الكلبي الى قيصر
بكتابه يدعوهم الى الاسلام ولو لم يكن خبر الواحد موجبا للعمل
لما بعثهم فان قلت هذا الذي رويت في تثبيت قبول اخبار
الآحاد من اخبار الآحاد فيكون ظنيا اصلا في الاحتجاج عن

به على خصمك وانت ظهر ما رويته في الامة وتلقوه بالقبول
مجاز الاحتجاج بمن تثبت قبول خبر الواحد والاجماع وهو
وجوه الصحابة عملوا بالاحاد وحاجوا بها منها ما احتج ابو بكر رض
على الانصار بقوله عم الائمة من قريش فقبلوه من غير انكار
وعلى هذا جرت سنة التابعين واجمعوا على قبول خبر الواحد
في امور الدين مثل الاخبار بطهارة الماء ونجاسته والمعقول
وهو ان المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلو رد خبر الواحد بطهارة
تعطلت الاحكام وقيل لا عمل الا عن علم وهو مذهب اهل
الحديث منهم احمد بن حنبل بالنص وهو قوله تع ولا تقف ما
ليس لك به علم اي لا تتبع ما لا علم لك به فلا يوجب خبر الواحد
العمل لانه لا يوجب العلم او يوجب العلم لانتفاء اللازم هذا
تعليل لقوله لا عمل الا عن علم يعني اذا انتفى اللازم وهو العلم
ينتفي الملزوم وهو العمل او لثبوت الملزوم هذا تعليل لقوله
او يوجب العلم يعني لانثبت الملزوم وهو العمل باجماع الصحابة
يثبت اللازم وهو العلم لامتناع تخلف الملزوم بدون اللازم
والجواب عن الاية لانا ان المراد منها المنع عن اتباع الظن
مطلقا بل المراد المنع عن اتباعه فيما هو المطلوب منه العلم
اليقيني من اصول الدين وفروعه والراوي ان عرف بالفقه
والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة جمع
عبدل لان من العرب من يقول في عبد عبدل وفي زيد زيدل
او كجمع عبد وضعا كالنساء للمرأة كذا في القاموس وهم عبد الله

ابن العباس وابن الزبير وابن عمر

بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمرو بن زيد بن
ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وعائشة وغيرهم ممن اشتهر
بالفقه كان حديثه حجة يترك به القياس خلافا لمالك فانه قال
القياس مقدم على خبر الواحد لما روى ان ابن عباس رض لما سمع
ابا هريرة يروي من حمل جنازة فليتوضأ قال ايلزم منا الوضوء
من حمل عيدان يابسة ولنا ان الخبر يعمل باصله لانه قول الرسول
عم وانما الشبهة في طريقه وهو النقال واذا الوارث نفت الشبهة
كان حجة قطعا والقياس يحتمل باصله ووصفه اذ كل وصف
يحتمل ان يكون علة فكان الاخذ بما ليس في اصله شبهة اولى
وروي ان عمر ترك رأيه في الجنين بحديث المغيرة في الجنين
قال صاحب التواضح انا فيما عن مالك ان خبر الواحد اذا
خالف القياس لا يقبل وهذا القول باطلاقه قبيح واذا احتمل
منزلته عن مثل هذا القول وليس ندري ثبوته منه وان عرف
الراوي بالعدالة دون الفقه اي يكون فقيه الفقه كانس وابي
هريرة رضي وسلمان وبلال وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة مع
الرسول عم ولم يكن من اهل الاجتهاد ان وافق حديثه القياس
عمل به وان خالفه لم يترك الحديث الا بالضرورة يعني الا بسبب
ضرورة انسداد باب الرأي فح يترك ويعمل بالقياس بيانه
ان حينئذ حديث النبي عم عظيم الخطر وقد كان النقال بالمعنى
مستفيضا فيهم وانما قال اذا ينتقل نقاله بعد رفعه من العبارة
فاذا قصر فهمه لا يؤمن عليه ان يفوته بعض المراد فيدخله

كما في موسى الاشعري رض

حتى رض

اجلى رض

شبهة زائدة يخلو القياس عنها فيحتاط في نقله وترك الحديث
لضرورة انسداد باب الرأي لانه اذا انسد باب الرأي من
كل وجه صار بمعنى الكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار فانه يقتضي وجوب العمل بالقياس والحديث المشهور
وهو حديث معاذ وغيره كالسيف ومتعارضا للاجماع فان
الامة اجمعت على حجية القياس كحديث المصراة وهو ما
روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال لا تصروا الابل والغنم لمن
ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها
امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر التصرية بالصاع والمراد
بالحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب
مرة لينخدع المشتري انها غزيرة اللبن فانه مخالف للقياس من
حيث ان الضمان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر
بالقيمة فايجاب التمر مكان اللبن ليس منها ومن حيث ان المصراة
كانت في ضمان المشتري فوجب ان يكون النفع له ولا يرد
عوضه ومن حيث انه قوم الاقليل والكثير بقيمة واختلف
الناس في حكم المصراة فذهب مالك والشافعي رحمهما الله انه يردها
ويرد معها صاعا ان كان اللبن باقيا عملا بهذا الحديث وذهب
ابن ابي ليلى وابو يوسف الى انه يرد قيمة اللبن وذهب
ابو حنيفة الى انه ليس له ان يردها ولكن يرجع على البائع
بارشها ويمسكها اذا في شرح السنن اعلم ان اشتراط فقه
الراوي لتقديم الخبر على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره

القاضي

القاضي ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وتابعه اكثر
المتأخرين واما عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه
الراوي شرطا للتقديم بل خبره كالعدل مقدم على القياس اذا لم
يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة لان تغيير الراوي بعد ما
ثبت عدالته موهوم والظاهر انه يروي كما سمع ولو غير تغيير
على وجه لا يتغير المعنى به مال اكثر العلماء فلا يغير ولهذا قبل
عمر رضي حديث حمل بن مالك مع انه لم يكن فقيها في
الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان
كان حيا وجبت الدية وان كان ميتا لا يجب فيه شيء
واجابوا عن حديث المصراة بانه انما لم يعملوا به لمخالفته
الكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
ومنع ان ابا هريرة لم يكن فقيها لانه كان يفتي في زمن
الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد
فان قلت قد علم بخبر العرنيين غير مرة مثل جابر وانس و
غيرهما وعمل به كثير من الصحابة والتابعين ولهذا قدم على
القياس وان كان الراوي مجهولا في الرواية الحديث لم
يعرف الا بحديث او حديثين ولم يعرف عدالته ولا فقهه
ولا طول صحبته مع رسول الله عليه السلام كوابصة بن معبد فان
روى عنه السلف وتشهد والصحبة وعملوا به او اختلفوا
فيه اي في قبول حديثه مع نقل الثقات عنه الحديث
معقل بن سنان فيما رواه ابن مسعود شبل بن تزيد

على مخالفة القياس مع ان راويه
معبد الجهني وانه غير معروف بالفقه
قلت روى خبر العرنيين صح

امرأة زوج بسم لها مهراً حتى ماتت عنها فاجتهد شهراً فقال ارى لها
مهر امثال نسائها لا وكس ولا شطط فقام معقل بن سنان
وقال اشهد ان الرسول صلعم قضى في بروع بنت واشق مثل
قضائك فسر ابن مسعود رضي سروراً لم يسر مثله قط لموافقة
قضائه قضاء رسول الله صلعم وردّه على رضي فقال ما تصنع
بقول اعرابي نوآلي على عقبيه وقال حسبها الميراث ولا مهر لها
لمخالفته رأيه وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالماً فلا
تستوجب بمقابلته عوضاً كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم
لها مهراً وهكذا على رضي الغبيس اولى من رواية هذا المجهول فكان
هذا الحديث علماً وبالاتفاق من الفقهاء انه يورث تعليق
وسرور وحسن لما روي عنه صار كالعدم لانا لا نعرف عدالة
من لم تثبت الا بحمل التعاون عنه وهو موافق القياس لان
مهر المثل ما كان واجباً بالعقد وجب ان يؤكده الموت كالمسمى
او سكتوا عن الطعن بعد ما بلغهم روايته لان سكوتهم بمنزلة
ما قبلوه صار كالمعروف يعني صار حديثه كالحديث المعروف
وان لم يظهر من السلف الا الرد بعد ما ظهر حديثه كان مستنكراً
لان اهل الحديث والفقه لم يعرفوا صحته فلا يقبل ولا يعمل به
مثل حديث فاطمة بنت قيس اضرت ان زوجها طلقها ثلاثاً
ولم يقض النبي صلعم لها بالنفقة والسكنى فرده عمر وقال لا ندع
كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام
كذبت قال عيسى بن ابان اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا

الغبيس

الغبيس لانه ثابت بهما ولو كان المراد غير النفقة لما في النفقة و
روى السنة وهو الغبيس على الحامل المبتوتة فان لها النفقة اتفاقاً
وكذا الحامل والمعتدة عن طلاق رجعي باجماع الاجناس
والنفقة هنا للاجناس ولقائل ان يقول انفطقت
الزوجية في المبتوتة فلا تجب لها النفقة وليس كذلك المعتدة
عن طلاق رجعي فلا يصح القياس وذكر الطحاوي اراد بالكتاب
قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ومن السنة ما قال عمر رضي سمعت
رسول الله صلعم يقول لها النفقة والسكنى وردّ عمر رضي كان
بحضرة من الصحابة ولم ينكر ذلك احد فثبت ان هذا الحديث
منكر عندهم وان لم يظهر حديثه في السلف ولم يقابل بمردّ
ولا قبول يجوز العمل به اذا لم يخالف القياس ولا يجب لان
الوجوب شرعاً لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف وان
قلت اذا وافق القياس ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتاً بالقياس
فما فائدة جواز العمل به قلت فائدته جواز اضافة الحكم اليه فلا
يتمكن نافي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافاً الى الحديث
واما جعل طريقه بشرائط في الراوي وهي اربعة العقل وهو
نور في بدن الادمي وقيل في الرأس وقيل في القلب يهتدي به
اي بذلك النور طريقاً يهتدي به الجار والمجرور قائم مقام الفاعل
وضميره راجع الى الطريق والجملة صفة طريق من حيث يتهيأ
اليه ضميره راجع الى حيث وهو بمعنى المكان درك الحواس
يعني ابتداء العلم بنور العقل من حيث يتهيأ اليه درك

حتى لم

انفطقت لم

الحواس وعن من اقتباس بداية المعقولات نهاية المحسوسات
فيثبت اى يظهر المطلوب للطلب فيدركه اى المطلوب الطلب
بتأمله مثلا اذا نظر الانسان الى بناء رفيع يدرك بنور عقله
ان له بانيا لامحالة ذا قدرة وحياة وعلم من الاوصاف التى
لابد للبانى منه وان قلت التعريف غير جامع لانه قد يكون
الطلب بعد بداية المعقولات كما اذا استدل انسان على وجود
العالم ان له صانعا مثلا فقد نطلب بعد ذلك ان صانعه غير
ذاته او غيره او لا هو ولا ذاك قلت البعد بداية المعقولات
بمرتبة او بمراتب لا يمنع كون البداية من انتهاء الحس وان
كان في انتهائه استغناء عن الحس وفيه نظر لانه لا يصدق
قوله من حيث ينتهى اليه درك الحواس لان على ذلك
التقدير يكون من حيث ينتهى ابتداء المعقولات والحق ان
هذا انما يتأتى فيما له صورة محسوسة واما فيما ليس بمحسوس
فانما يتدرج بطريق العلم به من حيث يوجد واما تعريفه على
الاطلاق فان يقال العقل قوة نفسانية يدرك بها الانسان
حقائق الامور والشرط الكامل منه اى من العقل وهو عقل
البالغ ولما كان الكمال امرا خفيا اقيم السبب الظاهر وهو
البلوغ من غير ان له مقام كمال العقل تيسيرا للعباد دون
القاصر منه وهو عقل الصبى والمعتوه والمجنون وانما شرط
كمال العقل لعذر الطلب لان الشرع لما لم يكلفهم اهملا في التصرف
في امورهم لنقصان عقلهم في امر الدين اولى هذا اذا كان

الطلب

السماع

السماع والرواية قبل البلوغ واما اذا كان السماع قبل البلوغ
والرواية بعده يقبل قول الصبى اذ لا خلل في تحمله لكونه مميزا
ولا في الرواية لكونه عاقلا فان قلت العبد تقبل روايته وان
لم تفوض امورها اليه قلت ذلك لحق المولى لا لنقصان في
العقل والضبط وهو في اللغة الاخذ بالحزم وفي اصطلاح
اهل الشرع ما ذكره المص وهو سماع الكلام كما يجوز سماعه
الكاف بمعنى المثل وما بمعنى شئ وهو في محل النصب على انه
مفعول مطلق والتقدير وهو سماع الكلام سماعا مثل سماع
شئ يجب ضبطه ورعايته ثم فسره بقوله الذى اريد به لغويا
كان او شرعيا كان يعلم ان حرف التقضاء في قوله صلع لا تقض
القاضى والبائى بمعناه بمعنى مع ضبطه ببذل المجهود له المجهود
مصدر كالبسر بمعنى اليسر والمعنى ببذل قدرته ويجوز ان يكون
بمعنى المفعول على معنى ببذل المقدور من السعى في الضبط والضم
في له السامع او للجميع ثم الثبات عليه اى على الضبط بمحافظة
حدوده اى احكامه بان يعمل بموجبه بعد ثبوته وموافقته بمراقبته
والباء فيه بمعنى مع على اساءة الظن متعلق بمحذوف حال اى
مستقرا ثابتا على اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه اى
لا اتكل بل يعتقد اى اذا لم تنسه اذ لزم سوء الظن
بنفسه الى حين ادائه متعلق بقوله ثم الثبات عليه روى ان
ابن مسعود رضى الله عنه اذا روى حديثا جعلت في ايصه تغير
باعتبار سوء الظن بنفسه مع انه كان في اعلى درجات التى تبلغ

وبلزم ضبط الرجل امر وواخذه بالثقة صحاح

وهو نقصان لشغل العقل لانه اذا لم يفهم معناه لم يكن سماعا حقيقيا بل سماع صوت صح

فان قلت اذا كان الضبط شرطا في النقل فكيف صح نقل القرآن
ممن لا يفهم معناه قلت نقل القرآن لم يثبت في الاصل الا
بانه الهدى وخير الورى وهم نقلوه بعد الضبط التام وعلم
القرآن مخصوص بتعلق به احكام مثل جواز الصلاة وغيره فاغتير
في نقله نظمه ومعناه بناء عليه فاما السنة فان المعنى اصلها والنظم
غير لازم فيها او يقال القرآن مأمون من التحريف لان الله تعالى
وعد حفظه من طريق المبطلين بقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا
له لحافظون فجاز النقل فيه ممن كان ضابطا له ظاهرا وان كان
لا يعرف معناه والعدالة وهي الاستقامة في السيرة والدين
وضدها الفسق والمعتبر هنا كماله اي كمال العدل وهو رجحان
جهة الدين والعقل على طريق المروة والشهوة حتى اذا ارتكب
كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته فتد بالاصرار لانه
لو ارتكب صغيرة ولم يصر عليها لا تبطل عدالته لان التحرز عن
جميع الصغائر متعذر عادة واشترط التحرز عن جميعها سد
لباب الرواية لروى بن عمر عن ابيه عن النبي عم انه قال الكبائر
سبع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة
والفرار من الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين
الملحدين والالحاد في الحرم اي الظلم في البيت الحرام وروى
ابو هريرة مع ذلك اكل الربا والزنى على رجوعه واضاف الى ذلك
السرقة وشرب الخمر دون القاصر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام
واعتدال العقل بالكبائر لانها تخل بالعدالة على الاستقامة ومرجعها

تحريف صح

عن

عن غير ظاهرا وبهذه العدالة لا يصير الخبر حجة لان هذا الظاهر
يعارضه ظاهر مثله وهو هو النفس فانه الاصل قبل العقل
وانه داع الى العمل بخلاف العقل والشرع فكان عدلا من وجه
دون وجه فترد الصدق في خبره من غير رجحان فشرطنا
كمال العدالة والاسلام انما شرط لان الباب باب الدين والكافر
يسعى في هدمه فلا يقبل قوله والاسلام نوعان اسلام ظاهر وهو
ما يثبت بشهادة بين المسلمين وثبوت حكم الاسلام على والديه
من غير ان يوجد منه الاقرار وهذا النوع لا يكفي في صحة الرواية
والثاني ثابت بالبيان وهذا النوع مشروط وهو التصديق
اختلف في ان المعتبر في الايمان هو التصديق بالمنطق الذي هو
الاذعان او غيره فذهب صاحب التنقيح الى الثاني وقال هو
نسبة الصدق الى المخبر اختيارا لان الاذعان قد يقع في
قلب الكافر بالضرورة عند رؤية المعجزة مع انه لا يكون مؤمنا
حتى ينسب الى الصدق فيما اخبر به وقد قال تع في حق بعض
الكفرة يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فنقول حصول الاذعان لبعض
الكفار ممنوع ولو سلم يكون كفرهم باعتبار جحوده باللسان وغير
ذلك من امارات الانكار فانا اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان
لا يفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان به
فان قلت فح يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال
الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلت باعتبار تسببه
على الاقرار وعلى صرف العلم في تحصيل تلك الكيفيات بترتيب

عشر صح

والقبول صح

المغيبات كما يصح الامر بالعلم والتيقن والاقرار بالله تع كما هو
واقع باسمائه المراد من اسمائه ما يدل على الذات مع الصفة
كالرحمن والرحيم وصفاته من العلم والقدرة وساير صفات
الكمال وقبول احكامه اي الاعتقاد بها وسرايعه وهي اسم من
الاحكام ليكون تعميما بعد تخصيص والشرط فيه البيان اجمالا
كما ذكرنا يعني الذي هو شرط في قبول رواية هو ان يقر بهذه
الاشياء وتشهدها على وجه الاجمال بان يقر بان الله تع واحد عالم
قادر حي وفيه رد لما قال بعض المشايخ من ان توصيف الله
تع باسمائه على وجه الاجمال لا يكفي ما لم يكن عالما بحقيقة ما
يذكر لان حفظ اللغة غير معرفة المعنى بل لا بد من الوصف على
التفصيل وهو ان يبين حقيقة العالم والقدرة والحياة قال
في الجامع الكبير اذا بلغت المراة فاسلمت ثم اسلم زوجها لم تصف
فانها تبين من زوجها وقد كنا حكمنا بصحة النكاح بظاهر اسلامها
ثم حكم بفساد النكاح حيث لم تحسن بان تصف وجعل ذلك
ردة منها وقلنا هذا الاشتراط يؤدي الى الحرج لان اكثر الخلايق
لا يقدرون على توصيفها على التفصيل وقد اكتفى النبي عم
بذكر المجمل حيث جاء اعرابي الى النبي عم فقال اني رايت
الهلال فقال له اتشهد ان لا اله الا الله وانى رسول الله قال
نعم قال يا بلال اذن في الناس ان يصوموا غدا وبين الايمان
على الاجمال حين سالة جبرئيل عم قال منصور الفقاعاني
شارح المغني قلت وفيه نظر لاتفاق المتكلمين على ان اثبات

فيقولون صح

وتشهدها صح

وان محمدا صح

الصفات

الصفات مما لا يتعلق به ايمان وكفر وقوله وباسمائه ينافي ذلك
الاتفاق وحديث الاعرابي ولهذا اي ولاجل ان الشروط
المذكورة شرط في الراوي لا تقبل خبر الكافر والفاسق لعدم
العدالة والصبي والمعتوه لعدم كمال العقل والذي يستغرق
غفلته لعدم الضبط وان وافق القياس وقبل خبر الاعمى والمحدود
في القذف والمراة والعبد لوجود الشرايط الاربعة ولكن لم
تقبل شهادتهم لان الشهادة توقفت على معان اخر اما الاعمى فلان
الشرط في الشهادة الاشارة والتمييز الى المشهود به وذا لا يحصل
بالاعمى واما العبد فلان الشرط في الشهادة الولاية الكاملة وبالرق
تنعدم الولاية وبالاهلية تنتقص واما المحدود في قذف فلان رد
شهادته من تمام حده ثبت ذلك بالنص وفي ظاهر المذهب المحدود
في قذف مقبول الرواية بعد التوبة وكذا التائب من الفسق
والكذب تقبل روايته لا التائب من الكذب متعمدا في حديث
رسول الله صلعم فانه لا تقبل روايته ابدا كذا ذكر في كتاب معرفة
انواع الحديث والثاني اي القسم الثاني من الاقسام الاربعة من
المختصة بالسند في الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن اما
الظاهر فالمرسل من الاخبار وهو ان يترك الواسطة التي بينه
وبين الرسول عم ويقول قال رسول الله عم كذا وهو اي المرسل
اربعة اقسام الاول الذي كان من الصحابي يعني لو كان المرسل
صحابيا فمقبول بالاجماع لاجماعهم على عدالتهم وان قلت الصحابي
ظاهر اصرح السماع من النبي عم فمن يعلم انه مرسل قلت باخبارهم

وهو قوله عليه السلام الذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون صح

والمراة صح

ابن صح

انهم لم يسمعوا من النبي عم وان بينهم وبينه رجلا ومن القرن
الثاني والثالث هذا هو القسم الثاني من الاقسام الاربعة يعني
ما ارسله من القرن الثاني والثالث كذلك يعني حجة عند ابي
ومالك وقال الشافعي رح لا يقبل الا اذا اتاه بآية او سنة
مشهورة او موافقة قياس صحيح او قول صحابي او تلقته الامة بالقبول
او اشترك في ارساله عدة لان بشرط ان يكون شيخاهما مختلفين
او ثبت اتصاله بوجه اخر بحثنا بان الجهالة بذات الراوي
يستلزم الجهالة بصفته والجهالة بالصفة وهذا مانع فكيف
لا يكون الجهالة بالذات والصفات مانعا ولنا الاجماع وهو ان
الصحابة اتفقوا على قبول روايات ابن عباس وابن عمر و
النعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة مع انهم لم يسمعوا
كل حديث من النبي عم قال الغزالي ما سمع ابن عباس الا بضعة
احاديث ولم يرو عن احد انكار او تخصيص بانهم رووا بواسطة
اولا فان قلت لا خلاف في مرسل الصحابة وليس كلامنا
الآن فيها قلت لا فرق بين ارسال الصحابي والتابعي لان
عدالتهم ثبتت بشهادة النبي عم وان قلت لا نم الاجماع فان
المسئلة اجتهادية لان المخالف الذي لم يقبل المرسل لا يانم
ولا اجماع في المسائل الاجتهادية قلت لا اجماع قطعي في
المسائل الاجتهادية وهذا اجماع ظني والدليل المعقول وهو
اي كلامنا في ارسال من لو اسنده الى غيره قبل اسناده ولا يظن به
ظن يظن به الكذب على رسول الله صلعم اوثق والرواية اذا عرفت

عدالته

عدالته سقط عن الناس النظر في عدالته من اخبر عنه وابى عليه
التقليد لان العدل عام يستبان له الاسناد ولا يرسل قال
الحسن متى قلت قال رسول الله عم سمعته من سبعين او اكثر
والجهالة بعين الراوي لا يكون جهالة بصفته مطلقا فان ارسال
العدل من الائمة دليل تعديله وارسال من دون هؤلاء يعني
ارسال العدل في كل عصر غير القرن الثاني والثالث كذلك
قبلنا خلافا لابن ابان لان الزمان زمان الفسق وفشو الكذب
ولا بد من البيان والذي ارسل من وجه ويسند من وجه مقبول
عند العامة يعني عند الاكثر هذا هو القسم الرابع لان المرسل
سالمت عن حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض
الناطق مثاله حديث لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل ابن يونس
مسندا وسعيد مرسلا وقال بعض لا يقبل لان سكوت
الراوي عن ذكر المروي عنه بمنزلة الجرح فيه واسناد الاخر
بمنزلة التعديل واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح واما
الناطق فان كان الانقطاع لنقصان في الناقل لفوات بعض
شرائطه من العدالة والاسلام والضبط والعقل فهو على ما
ذكرنا يعني لا يقبل خبره فان كان بالعرض على الاصول بان خالف
الكتاب كقوله صلعم لا صلاة الا بفاتحة الكتاب فانه مخالف
لعموم قوله تع فاقرؤا ما تيسر من القرآن او السنة المعروفة
اي المشهورة مثل ما روى ابن عباس ان رسول الله صلعم قضى
بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عم

عند الكرخي يعني في ان عدالة الفروع
الفروع الاصل انه يجب العدالة في الضبط يعني
وضبطه تا صح

البينة على المدعي واليمين على من انكر او الحادثة اي خالف
الحادثة بان ورد فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى
كما روى ابو هريرة رضي الله عنه انه صلعم كان يجهر ببسم الله الرحمن
الرحيم في الصلاة فانه ما شيئ مع اشتهار الحادثة لم يعمل
به لان شهرة الحادثة تقتضي شهرة ما به يثبت حكم الحادثة
فاذا لم يشتهر انتفى عنهم والاحتجاج به دل على انه منقطع
او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول اي الصحابة مثاله
ما روى ان النبي عم قال ابتغوا في مال اليتامى خيرا كيلا
تاكلها الصدقة فان الصحابة اختلفوا في وجوب الزكاة في
مال الصبي واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث فدل انه
غير ثابت او ماول تاويله ان المراد بالصدقة النفقة كما قال
صلعم نفقة المرء على نفسه صدقة كان مردودا منقطعا ايضا
اي كالذي كان لنقصان في الناقل والثالث اي القسم
الثالث من الاقسام المختصة باب في بيان محال الخبر
الذي يجعل الخبر فيه حجة الموصول صفة محال فان كان
المحال من حقوق الله تع وهو ما يخلص حقا لله تع من شرائعه
وهو نوعان الاول ما ليس بعقوبة كالصلاة وغيرها يكون
خبر الواحد فيه حجة بلا شرط عدد لان الصحابة عملوا باخبار
الاحاد وعملوا بخبر عائشة رضي في التقاء الختانين وشرط
بعضهم العدد استدلالا بان النبي عم لم يقبل خبر ذي
اليدين حتى شهد له غيره قلنا عدم اعتباره لقيام التهمة

عم صح

غ م

الانقطاع صح

لان

لان الحادثة كانت في محفل عظيم ولم يصدر من غيره كلام خلافا
للكرخي في العقوبات يعني ما هو عقوبة لا يجوز اثباته بخبر الواحد
عنده بل هو القسم الثاني من حقوق الله تع قال ابو يوسف
في الامالي وهو مختار الجصاص يجوز لان جانب الصدق مرجح
في رواية العدل فيثبت به الحدود ولا يلتفت الى احتمال الكذب
فيه كما يثبت الحدود بالبينات ولا يلتفت الى احتمال الكذب
فيها وجه قول الكرخي ان خبر الواحد في انصاله بالرسول شبهة
والحدود تندرئ بالشبهات واما اثباتها بالبينات فيجوز زيادة
بالنص على خلاف القياس وهو قوله تع واستشهدوا عليه من
رجالكم وان كان المحال من حقوق العباد هذا هو القسم
الثالث من اقسام محال الخبر ما فيه الزام محض كالبيوع والاجارة
والاعلام المرسلة يشترط سائر شروط الاخبار من العقل
والبلوغ والاسلام اذا كان المشهود عليه مسلما وكونه غير
محدود في قذف ولا يجوز شهادة مغفل ولا يدفع بها مغرما
وغير تابع العدد في موضع يطلع عليه الرجال بخلاف موضع
لا يطلع عليه الرجال فان العدد والذكورة ليس بشرط فيه
كالبكارة وعيوب النساء ولفظة الشهادة والولاية اي الخبرية
وان كان المحال لا الزام فيه اصلا هذا هو القسم الرابع وهو
من حقوق العباد كالوكالات والمضاربات والرسالات في
الهدايا والشركات يثبت باخبار الاحاد بشرط التمييز دون
العدالة يعني بشرط ان يكون المخبر مميزا صبيا كان او بالغا كافرا

غ ه

كان او سائرا فمتى اذا اخبره صبي او كافر ان فلانا وكله فوقع في
قلبه صدقه يجوز ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره لعموم الضرورة
لان الانسان لا يجد العدل الحر البالغ في كل زمان او مكان حتى
يبعثه الى وكيله ولو شرط فيه سائر الشرائط لتعطلت المصالح
ولان الخبر غير ملزم لان الوكيل يحتاج في قبول الوكالة والالزام
عليه في ذلك فاذا لم يوجد الالزام في هذا الخبر لم يشترط شرط من
الالزام من العدد والعدالة ولان النبي عليه السلام كان يقبل خبر الهدية
من البر والفاجر وان كان فيه الالزام بوجه دون وجه هذا هو
القسم الخامس وهو من حقوق العباد كعزل الوكيل وحجر المأذون
وفيه الزام وكونه من وجه لان الوكيل اذا انعزل يقتضي الشرى عليه
ويلزم العهدة واذا حجر العبد يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد
ومن وجه لا الزام فيه لانه يشبه سائر المعاملات لان كلا
من الموكل والمولى يتصرف في حقه بالعزل والحجر كما هو متصرف
في حقه بالتوكيل والاذن يشترط فيه احد شطري الشهادة
من العدد والعدالة عند ابي حنيفة رح ثم شبه الالزام يوجب
اشتراط العدد والعدالة وشبه المعاملات يوجب سقوطهما
فشرطنا احدهما واسقطنا الاخر توفيرا للشبهين حظهما و
عندهما لا يشترط بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز لان هذا من
القسم من باب المعاملات ما قلنا الاخبار بالشرائع فوجب
ان لا يتوقف على شرائط الشهادة لان الناس في باب المعاملات
ضرورة توكيلا او عزلا فلو شرطت العدالة لضاق الامر على

معقوم ح

الناس

الناس واما الاخبار بالشرائع وان لم تكن من المعاملات فقد
يقع بها لان الضرورة قد تحققت في حقه هذا اذا كان المخبر
فضوليا وان كان وكيلا او رسولا من الموكل او المولى بان قال
وكلتك بان تخبر فلانا بالعزل او الحجر او ارسلتك الى فلان
ليبلغ عني هذا الخبر لم يشترط العدالة اتفاقا لان عبارة الوكيل
والرسول كعبارة الموكل والمرسل والرابع اي القسم الرابع من
الاقسام المختصة بالسنن في بيان نفس الخبر وهو اربعة اقسام
قسم يحيط العلم بصدقه اي بصدق المخبر كخبر الرسل عليهم
السلام لانه يثبت بالدليل القاطع عصمتهم عن الكذب و
حكمه وجوب الاعتقاد به لقوله تع وما اتاكم الرسول فخذوه
وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية لعلمنا
بان الحدوث فيه وقسم يحتملهما على السواء كخبر الفاسق
فان خبره يحتمل الصدق باعتبار دينه ويحتمل الكذب
باعتبار فسقه وحكمه التوقف فيه لاستواء الجانبين فيه وقد
قال تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وقسم يترجح احد
الجانبين على الاخر كخبر العدل المستجمع لشرائط الرواية و
المقصود هنا هذا النوع ولهذا النوع اطراف ثلثة طرف من
السماع فذلك اما ان يكون عزيمة اي اصلا وهو على اربعة
اقسام قسمان منها في نهاية العزيمة وهو ما يكون من جنس
السماع بان يقرأ على المحدث من كتاب او حفظ وهو يسمع
ثم يقول له سمعتها او هو كما قرأت عليك وهو يقول نعم او يقرأ

ح

المحدث عليك من كتاب او حفظ وانت تسمعه قال محمد
الاسلام قال ابو يوسف الوجهان سواء بل الاول احوط لان
الصبي السامع اذا قرأ بنفسه كان اشد عناية في ضبط المتن
لانه عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره او يكتب المحدث
اليك كتابا على رسم الكتب وهو ان يكون محدثا بحديث معروف
معنونا يعني يكتب قبل التسمية من فلان ابن فلان الى فلان
ابن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم الثناء ويذكر فيه حدثني فلان
عن فلان الى اخره اي الى ان قال عن النبي صلعم ويذكر متن
الحديث ثم يقول فيه اذا بلغك كتابي هذا فانت محدث
بهذا الاسناد فهذا اي الكتاب من الغائب كالخطاب
وكذلك الرسالة على هذا الوجه اي الرسالة الى الغائب
كالكتاب في جواز الرواية وذلك ان يقول المحدث للرسول
بلغ عني فلان انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر
اسناده فاذا بلغك رسالتي هذه فاروه عني بهذا الاسناد
فيكونان حجتين اذا اتيتا بالحجة اي بالبينة انه رسول فلان
او كتاب فلان على ما عرف في كتاب القاضي هذا اشارة الى
القسمين الاخرين وهما من باب العزيمة ايضا ولكن على سبيل
الخلافة فصار لهما شبه الرخصة وهما الكتاب والرسالة
او يكون رخصة هذا هو القسم الثاني من قسمي طرق السماع
وهو الذي لا سماع فيه كالاجازة وهو ان يقول المحدث لغيره
قد اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان

او

او يجمع صدرا ان كان عندك وبين اسناده والمناولة
وهي ان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول
هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان فقد اجزت لك ان تروي
عني هذا والمناولة تأكيد للاجازة لان مجرد المناولة بدون
الاجازة غير معتبرة والاجازة بدون المناولة معتبرة ويجوز
الاجازة لمعدوم كقوله اجزت لفلان ولمن يولد لنا نسلوا
والمجاز له ان كان عالما به اي بما في الكتاب الذي اجازه به روايته
يصح الاجازة والا اي وان لم يكن المجاز له عالما بما في الكتاب
فلا اي لا تصح الاجازة بالاتفاق ولو اجاز المجاز له بان
يقول اجزت لك مجازاتي الصحيح انه جائز والاحوط ان
يقول المجاز له اجزت او اجازني ولا يقول حدثني لان ذلك
يختص بالسماع ولم يوجد وطرق الحفظ اي الطرق التي
من الاطراف الثلاثة المتعلقة بالخبر طرق الحفظ وهو نوعان
والعزيمة فيه ان يحفظ المسموع من وقت السماع الى
وقت الاداء والرخصة ان يعتمد الكتاب فان اخر فيه
وتذكر ما كان مسموعا صار كانه حفظه من وقت السماع
الى وقت الاداء لان التذكر بمنزلة الحفظ يكون حجة سواء كان
خطه او خط غيره والا اي ان لم يتذكره الخط شيئا فلا اي لا
يجعل له الرواية عند ابي ح لان الخط وضع للتذكرة
للقلب كالمرآة للعين فلا عبرة للمرآة اذا لم يرى الرائي وجهه
فكذا لا عبرة للكتاب اذا لم يتذكر المكتوب به على ان الخط يشبه

تحل

الرواية بالاجازة انما تصح اذا كان المجاز له عالما بما في الكتاب
وان لم يكن المجاز له عالما بما فيه لم تصح الاجازة منه سلما
الى منذر بن ح وتجوز به وعلى ان منذر ابي يوسف ح
الا تصح فيه استدلاله الى انه متفق عنه جواز الاجازة
بدون العلم وهو اختيار بعض المشايخ قياسا
على كتاب القاضي فان علم الشهود بما فيه شرط
منذر ابي ح وليس بشرط لمنذر ابي يوسف وزفر كمن الائمة
هنا العقود صحيحة قال ابو يوسف وزفر كمن الائمة
الاجازة تجوز علم المجاز له لا تصح منذر ابي
وابي الخلاف في كتاب الخط ولا يصح بالاتفاق
الاجازة على اشهاد من لا يعلم ما فيه منذر ابي يوسف
لان السنة امر عظيم وخطب جسيم يجب صونها عن الاهمال
لطلب سبب جهله الى ان ينظر فيها وابيها
علم الخبر بالاجازة وكانت الامر في كتاب
القاضي كذلك لكنه يختص ابو يوسف
فيه بصورة وهو ان كتاب القاضي قوي
على الرواية لا يحتمل ان تتفق عليها
بغير المكتوب اليه ولهذا كتم الكتاب
ومتى الاحتياط فيعتبر كصدر
اذا شهد انه كتابه
وختمه

اللفظ وعندهما وان الشافعي رح يجوز له الرواية ويجب العمل به
لان الصحابة كانوا يعملون على كتب النبي صلعم من غير ان
راويا روى ذلك الكتاب وعند ابي يوسف رح يجوز الاعتماد
على الخط ان كان في يده او في يد امين ولا يجوز ان كان في يد
غيره لانه لا يؤمن عن التغيير وعند محمد رح يجوز العمل بالخط
وان لم يكن الكتاب في يده لان التغيير نادر متعارف وما
ذهب اليه محمد رح رخصة تيسير للناس وظرف الاداء هذا
هو الظرف الثالث والرخصة فيه ان يؤدي على الوجه الذي
سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان ينقله بمعناه بغير ان
بلفظ اخر يؤدي معنى الحديث قال بعض العلماء لا يجوز نقل الحديث
بمعناه لانه صلعم يخصص بجوامع الكلم سائر في الفصاحة ولكن
النقل بالمعنى لا يؤمن عن الزيادة والنقصان وحجة العامة ما
روي ان الصحابة قالوا يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا
نقدر على تأديته كما سمعنا قال اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا
حلالا واصبتم المعنى فلا بأس به روي ان ابن مسعود وانسا
وغيرهما كانوا يقولون في الرواية قال صلعم كذا او قريبا منه
وكذا وسنه ولم ينكر عليهم منكر فكان اجماعا على الجواز فان كان
الحديث محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصر في معرفة
في وجوه اللغة لانه اذا لم يشتبه معناه لا يتمكن فيه الزيادة
والنقصان اذا نقله بعبارة اخرى وان كان ظاهرا معلوما
يحتمل غيره اي غير معناه بان كان عاما يحتمل التخصيص او حقيقة

يحتمل

يحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد لانه يقف
على ما هو المراد فيقع الامن عن الخلل معناه وما كان من
جوامع الكلم بان كان لفظه وجيزا وتحته معان كثيرة او
المشكل او المشترك او المجمل لا يجوز نقله بالمعنى للكل اي
للمجتهد وغيره اما جوامع الكلم فلما روي انه صلعم قال خصصت
بجوامع الكلم فلا يقدر احد بعده على ما كان يخصه صلعم واما
المشكل والمشترك فلان المراد منهما لا يعرف الا بتأويل وتأويل
الراوي لا يكون حجة على غيره كالقياس واما المجمل فلانه لا يوقف
على معناه والمروي عنه هذا اشارة الى الطعن الذي يلحق
الحديث وبيان ما يوجب منه سقوط العمل بالحديث او لا يوجبه
والطعن الذي يلحقه اما ان يكون من قبل الراوي او من قبل
غيره والذي يكون من قبل الراوي اذا انكر الرواية انكارا
جاحدا بان قال كذبت علي او ما رويت لك او انكارا موقوفا
بان قال لا ادري اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرف فني
الوجه الاول يسقط العمل بلا خلاف لان قول واحد منهما يكذب
للاخر فلا بد من كذب واحد غير معين ولكن لا يسقط بذلك
عن الترجيح للمتنافيين في عدالتهما وقدح الشك في رواياتهما واما في الوجه
الثاني فذهب الكرخي واحمد بن حنبل الى انه يسقط العمل به
لانه اذا لم يكن حجة باتصاله بالرسول عم وبانكار الراوي انقطع
الاتصال وذهب الشافعي ومالك الى انه لا يسقط العمل به
او عمل بخلافه بعد الرواية كما روت عائشة رضي الله عنها ان النبي عم

قال ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم ان عائشة
رضي زوجت بنت اخيها عبد الرحمن بلا اذن مما هو خلاف
بيقين اي لا يحتمل ان يكون مرادا من الخبر بوجه يسقط العمل به
لان خلاف ان كان حقا بان خالفه للوقوف على نسخه لكونه
ليس بثابت وهو الطعن حاله فقد بطل الاحتجاج به وان كان
خلافه بان خالف لغلبة المبالاة والتهاون بالحديث او لغفلة
او نسيان فقد سقطت عدالته لانه لم يكن عدلا فان كان العمل
كخلافه قبل الرواية او لم يعرف تاريخه اي تاريخ انه عمل قبل الرواية
او بعدها لم يكن جرحا لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك
بالحديث وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة في الاصل
ووقع الشك في سقوطه فيحمل على انه كان قبل الرواية وتعيين
الراوي بعض محتملاته بان كان اللفظ عاما يحتمل على معنى خاص
او مشتركا يحتمل على احد معنييه لا يمنع العمل به اي بظاهر الحديث
لانه ليس كخلافه بيقين مثل حديث ابن عمر رضي ان النبي عليه السلام
قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وهو يحتمل التفرق بالابدان
والتفرق بالاقوال فحمله ابن عمر رضي على التفرق بالابدان وهو يحتمل
بتأويله فبقي مشتركا فعملنا بما روي عن النبي عليه السلام انه قال عقد البيعان
بالخيار ما لم يتفرقا عن بيعهما والامتناع عن العمل به اي امتناع
الراوي عن العمل بالحديث مثل العمل كخلافه اي عمل الراوي
بخلاف ما رواه يخرج الحديث عن الحجية لان ترك العمل بالحديث
حرام مثاله حديث ابن عمر انه عليه السلام كان يرفع يديه عند الركوع

وعند

وعند رفع الرأس من الركوع وقد صح من مذهبه انه قال لابن
ابن عمر رضي عشر سنين فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح
فترك العمل به دليل على انتساخه وعمل الصحابي بخلافه
يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم مثل
حديث عبادة بن الصامت رضي انه عليه السلام قال البكر بالبكر
جلد مائة وتغريب عام تمسك به الشافعي رحمه وجعل النفي
الى موضع مدة السفر من تمام الحد ولم يعمل عمر رضي به لان
عمر رضي نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف ان لا ينفي احدا
ابدا فلو كان النفي حدا لما ترك فعرفنا ان ذلك بطريق السياسة
وعلمنا ان الحديث لا يخفى عليهم لان اقامة الحد مفوض الى
الائمة ومنهم من الشهرة ومثال الحديث الذي من جنس ما
يحتمل الخفاء حديث القهقهة في الصلاة رواه زيد بن خالد
الجهني وروى ان ابا موسى الاشعري رضي لم يعمل بحديث القهقهة
وذلك لا يوجب جرحا لانه من الحوادث النادرة فاحتمل
الخفاء على ابي موسى رضي والطعن المبهم مثل ان يقول هذا
الحديث منكر او مجروح وكونهما من ائمة الحديث لا يجرح الراوي
لان الجارح ربما يعتقد ما لا يصلح سببا للجرح جارحا بان راويه
ارتكب صغيرة من غير اصرار فلا يترك به العدالة الثانية قال
بعض العلماء الطعن المبهم يكون جرحا لان التعديل المطلق
مقبول فكذا الجرح المطلق واسباب التعديل غير منضبطة
فلا معنى للتكليف بذكرها والجرح ليس كذلك الا اذا وقع مفسرا

بما هو جرح متفق عليه قيد به لانه لو كان مجتهدا فيه لا يقبل
كالطعن بانه حديث مرسل وبترك التجنب لمن يعتقد
اباحته ممن اشتهر بالفسق دون التعصب قيد به لان
الطاعن لو كان معروفا بالعداوة والتعصب لا يقبل ايضا
لان الظاهر ان التعصب حمله على الطعن بالتدليس وهو
في اللغة كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاح اهل
الحديث كتمان انقطاع في الحديث مثل ان يقول حدثني فلان
عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان او قال اخبرني فلان و
لم يقل عن فلان الصحيح ان هذا ليس بجرح لانه يوهم شبهة
الارسال وصيغة الارسال ليس بجرح فشبهته اوف
والتلبيس وهو ان يذكر الراوي شيخه بالكنية حتى لا يعرف
صيانة له عن الطعن الباطل فيه وفي هذه الكنية يشركه غيره
او يذكره بصفة ليست بمشهورة وذلك مثل ان يقول سفيان
الثوري رحمه حدثني ابو سعيد رحمه وهو كنية الحسن البصري
والكلبي وقد يروي عنهما جميعا هذا الذي سماه الشيخ تلبيسا
نوع التدليس عند اهل الحديث ويسمى ذلك عندهم تدليس
الشيوخ والنوع الآخر تدليس الاسناد وركن الرواية وهو
حثها على العدو فهو لا يصلح جرحا لان ذلك من اسباب الجهاد
والمزاح لانه امر ورد به الشرع لان النبي عليه السلام كان يمازح ولا يمازح
الا حقا وهو انه السن وهي الصغر عند النحاة لان كثيرا من
الصحابة كانوا يروون في هذا سنهم كشرط الاتقان عند النحاة

في

في الصغر والعدالة عند الاداء بعد البلوغ وعدم الاعتياد بالرواية
وهذا لا يوجب جرحا لان المعتبر هو الاتقان وربما يكون اتقان من
لم يكن اعتاده بالرواية اكثر من الذي اعتاده كابي بكر فانه لم يكن
معتادا بالرواية واستكثار رسائل الفقه كما ذكر بعض المحدثين في
حق ابي يوسف رحمه الله كان اماما حافظا الا انه اشتغل بالفقه وهذا
لا يصلح جرحا لان ذلك دليل الاجتهاد ووقوع الذهن فكيف يصلح
جرحا **فصل** وقد يقع التعارض بين الجرح فيما بينها فيدعي
التعارض بينها حقيقة غير واقع لان ذلك من امارات النسخ نعوذ
الله عن ذلك فجرحنا بالناسخ والمنسوخ اذ لا بد ان يكون الناسخ
متاخرا فاذا لم يعرف التاريخ بين المتقدم والمتاخر يقع التعارض
فركن المعارضة المراد بركن ما يقوم به المعارضة وهو تجريح الجرحين
تقابل تجذبين على السواء لان التقابل لا يقع بين القوي والضعيف
لا مزية لاحدهما فاكد لقوله على السواء وعلى ان يكون بينهما
اذا كان المراد عدم المزية في الوصف كخبر الواحد الذي يرويه
عدل فقيه مع الذي يرويه عدل غير فقيه فانهما متساويان بالذات
لكن يرجح احدهما بقوة وضعف في حكمين متضادين لان التقابل
بين الجذبين لا يتصور الا بتقابل حكمهما وشرطها ان شرط المعارضة
اتحاد المحال لانه لو اختلف جاز اجتماعهما كالنكاح فانه يوجب
الحل في الزوجة والحرمة في امها والوقت جواز اجتماعهما في محال
واحد وفي بحرمة الخمر بعد ما يصح تضاد الحكم من جهة
النفي والاثبات فان قلت ان كان المراد به ما ذكر في الركن فهو

المعارضة لغة اي الممانعة
عن سبيل المقابلة تقابل
الجذبين وكذا ان استعمل
فيما قصد به تجريح
لمنعه صدور الشيء
او صدوره اي الحكم الذي

وجه التعلق مع الطعن على وجه الخطاء اصل

تكرار فاسد وان اراد غير ذلك فلم لم يبينه قلت اراد به ذلك
لكن لم يذكر هناك دفعا بل دفع المعارضة هو مقابل لحجتين
على السواء او تضاد الحكمين شرطها وانما ذكره هناك بطريق التبع
لان الحجة لابد وان تكون في شيء فذكر هناك بالالتزام وههنا
بالمطابقة ولابد من اشتراط اتحاد النسبة ايضا لجواز اجتماع
الضدين في محل واحد في وقت واحد بالنسبة الى شخصين
كالحل في المنكوحة بالنسبة الى الزوج والحرمة فيها بالنسبة الى غيره
قال شمس الائمة رح ومن الشرط ان يكون كل واحد موجبا على
وجه يجوز ان يكون كالمنسوخ للاخر اذا عرف التاريخ فيجري التعارض
بين الايتين والسنتين دون الفعلين وحكمها اي حكم المعارضة
بين الايتين المصير الى السنة ان وجدت لانها قاطعة لا تتناول
العمل باحدهما لعدم الاولوية فيصار الى ما بعدهما من الحجة
وهي السنة فان قلت هذا منظور فيه لجواز المصير عند تعارض
الايتين الى اية اخرى قلت كلام المص مبني على عدم جواز
الترجيح بكثرة الادلة فلا يتوجه عليه الاعتراض مثاله قوله تع
فاقرؤا ما تيسر من القران وقوله تع واذا قرئ القران فاستمعوا
له والاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي والثاني ينفي وجوبها
اذ كلاهما ورد في الصلاة عند عامة اهل التفسير فيصار
الى الحديث وهو قوله صلعم من كان له امام فقراءة الامام
له قراءة فيجب السنتين المصير الى قول الصحابة عند من
يوجب تقليد الصحابي او الفعلين يعني ان لم يوجد قول

الصحابي

الصحابي فالمصير الى الفعلين ولا يفهم صريحا من كلام فخر الاسلام
وشمس الائمة ان ايهما يصار اولا بعد السنة اقوال الصحابي
او الفعلين لانهما عطفا بأو وهو لاحد المذكورين وكلام صاحب
التقويم يصرح بان المصير الى اقوال الصحابي مقدم على الفعلين
مثاله ما روي ان النبي عم صلى صلاة الكسوف ركعتين بركوعين
وسجودين وروت عائشة رض انه صلاها ركعتين باربع ركعات
واربع سجدات فتتعارضان فيصار الى الفعلين وهو الاعتبار
بسائر الصلوات وفي الشرح الاجمال اذا تعارض السنتان
فعند ابي سعيد البردعي يصار الى قول الصحابي رض مطلقا
اي فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك وعند الشافعي الى الفعلين
مطلقا وعند الكرخي انما يقدم قول الصحابي اذا ورد فيما لا
يدرك بالقياس واما فيما يدرك به فهو مقدم على قول الصحابي
وعند العجز عن المصير الى دليل اخر بان لم يوجد او وجد ولم يصلح
شاهدا بان كان التعارض بين الفعلين واقوال الصحابة ايضا
يجب تقرير الاصول اي العمل بالاصل كما في سور الحمار لما
تعارضت الدلائل فيه اما تعارض الدلائل فكما روى جابر
انه صلعم سئل انتوضأ مما افضلت الحمر قال نعم وروى انس رض
انه صلعم نهى عن لحوم الحمر الاهلية وقال انها رجس وهذا
يدل على نجاسة سؤره اما تعارض اقوال الصحابة فكما قال ابن
عمر رض سؤر الحمار نجس وان كان ابن عباس رض يقول الحمار
يعلف النبي فسؤره طاهر واما تعارض الاقيسة فيه فانه لم يكن

الحاقه بالعرق لعلة الضرورة حتى يكون طاهرا لان الضرورة في
العرق اكثر ولم يمكن الحاقه بالدين بجامع التولد من الحي
ليكون نجسا لوجود اصل الضرورة في السؤر دون الدين
ولذا لا يمكن الحاقه بسؤر الكلب بجامع حرمة اللحم ليكون
نجسا لوجود الضرورة في الحمار يكون مربوطا في الدور والكلب
ليس كذلك ولا يمكن الحاقه بسؤر الهرة بجامع الطوف
ليكون طاهرا لان الضرورة في الهرة اكثر لدخولها المضايق
التي لا يدخلها الحمار وجب تقرير الاصول وهو اعتقاد ما كان
على ما كان مقبلا ان الماء طاهر في الاصل فلا ينجس ما
كان طاهرا ولم يزل به الحدث للتعارض اي لا يظهر به ما كان
نجسا لان الطهارة او النجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا يزول
بالشك ووجب ضم التيمم اليه فان قلت لما وجب تقرير
الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا لزم ان يبقى كذلك
قلت لو بقيت فيه صفة الطهورية لزال الحدث والنجاسة به
ولا يكون هذا تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين و
اهدارا للاخر فاوجب وقوع الشك في طهوريته ليكون عملا
بالاصلين وسمي سؤر الحمار مشكوكا لهذا اي لتعارض الدليلين
فان قلت لا نم التعارض اذ المحرم مرجح في حرمة اللحم كان للاحتياط
والاحتياط في السؤر في جعله مشكوكا ليجب استعماله وضم
التيمم اليه فلو رجحنا النجاسة لوجب التيمم لا غير ولزم ترك
العمل بالاحتياط لاحتمال كون السؤر مطهرا دون التراب لا

ان

ان نعني به الجهل يعني لا يعني هذه العبارة ان حكمه مجهول لان
الشك ليس من احكام الشرع بل حكمه معلوم وهو وجوب
الاستعمال وانتفاء النجاسة عند وضم التيمم واما اذا وقع
التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض لم يجب العمل
بالحال يعني لم يسقط القياسان بالتعارض اذ ليس بعده
التلاشي ولا دليل شرعي رجع اليه فيضطر الى العمل باستصحاب
الحال الذي هو ليس بدليل بل عمل المجتهد بها هاهنا لان
احد القياسين حق عند الله يقينا وكل واحد منهما حجة في
حق العمل اصاب المجتهد او اخطاء بشهادة قلبه فان قلت
لما كان كل واحد من القياسين حجة وجب ان يختار ايهما شاء
من غير شرط تحري كما في اخبار ما يقع به التخيير قلت كل واحد
حجة في حق العمل لكن كلاهما ليس بحجة في اصابة الحق لان
الحق عند الله واحد والقياس لا يدل عليه والقلب المؤمن
نور يرى به ما هو باطن لا دليل عليه قال صلعم اتقوا فراسة
المؤمن فانه ينظر بنور الله وعند الشافعي رح يعمل بايهما
شاء ولهذا صار له في المسئلة قولان او اقوال واما الروايتان
اللتان رويناهما عن ائمتنا في مسئلة واحدة فانما كانتا في وقتين
فاحدهما صحيحة والاخرى فاسدة ولكن لم تعرف الاخيرة
منهما والتخلص عن المعارضة على خمسة اوجه بالاستقراء اما ان
يكون من قال بحجة بان لا يعتد لا ان لا يستويا كقوله عم البينة
على المدعي واليمين على من انكر لا يعارضه حديث مقتل النبي

اتقوا فراسة المؤمن

بشاهد ويمين لانتفاء المساواة لان الاول مشهور والثاني
خبر الواحد او من قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والاخر
حكم العقبى فيكون الثابت باحدهما غير الثابت بالاخر ومن
شرط المعارضة اتحاد الحكم فاذا اختلف الحكم يمكن الجمع بينهما
فلا تعارض كايتي اليمين في سورة البقرة والمائدة الاية التي في
سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما كسبت قلوبكم فانها يوجب المؤاخذة بالمال بيمين مقصودة
بالقلب اي مقصودة فيتحقق المؤاخذة في الغموس والاية
التي في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الايمان يقتضي ان لا يتحقق المؤاخذة في الغموس لان
الايمان على نوعين معقودة فيها المؤاخذة ولغو لا مؤاخذة
فيها والغموس ليست بمعقودة وكانت لغوا واللغو هو الكلام
لا فائدة فيه وليس في الغموس فائدة اليمين المشروعة لانها
شرعت لتحقيق البر ولا يتصور ذلك في الغموس فكانت لغوا
فيتحقق المعارضة بين الايتين بحسب الظ في حق الغموس
فينبغي لنا عنها ببيان اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذة في اية
البقرة مطلقة والمطلق ينصرف الى الكمال فيكون المراد بها المؤاخذة
في الاخرة والمؤاخذة المنفية في المائدة هي المؤاخذة بالكفارة
في الدنيا او من قبل الحال بان يحمل احدهما على حالة والاخر على
حالة اخرى قوله تع حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد القراءة
بالتخفيف تقتضي حل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على العشر

مستقرع

مدة

مدة الحيض او اقلها والقراءة بالتشديد يقتضي ان لا يحل القربان
قبل الاغتسال فيقع التعارض ظاهرا لكنه يرتفع باختلاف
الحالين بان يحمل القراءة بالتخفيف على الانقطاع على اكثر المدة لانه
انقطاع بيقين والقراءة بالتشديد على اقل المدة لان الانقطاع لا
يثبت فيه بيقين فلا بد من مؤيد لجانب الانقطاع وهو الاغتسال
او ما يقوم مقامه من مضي وقت صلاة فان قلت قوله تعالى فاذا
تطهرن في القراءتين يأبى هذا التوفيق لانه يوجب الاغتسال في
جميع الاحوال ولو كان كما زعمتم ينبغي ان يقرأ في قراءة التخفيف فاذا
طهرن قلت ظاهر ان تاخير حق الزوج الى الاغتسال في الانقطاع
على العشرة لا يجوز لما فيه من الفساد فحمل قوله تع تطهرن في قراءة
التخفيف على طهرن لان تفعل يجيء بمعنى فعل من غير ان يدل على صيغة
كتبين بمعنى بان او من قبل اختلاف الزمان كما في قوله تع واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانها نزلت بعد التي في سورة
البقرة وهي قوله تع والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فقد وقع التعارض بينهما في حق
الحامل المتوفى عنها زوجها فقال علي رض تعتد بابعد الاجلين
اي باطول العدتين لان كل اية توجب عدة على وجه فيجمع بينهما
احتياطا وقال ابن مسعود رض تعتد بوضع الحمل وقال من شاء
باهلته ان سورة النساء القصرى وفيها قوله تع واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد التي في سورة البقرة حتى
رجع علي رض ولم ينكر عليه فثبت انه كان مجمعا عليه فبينهم ان المتاخر

ناسخ فيكون عدة المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا بوضع حمل
الحمل ولا معنى للجمع او دلالة اي الخامس من الامور التي ينجلي بعض
عن المعارضة اختلاف زمان تحققهما دلالة لا صريحا كالحاظر والمبيح
اذا اجتمعا نحو ما روي ان النبي عم نهى عن اكل الضب وروي انه
عم رخص فيه فانا نعلم انهما وجدا في زمانين فالحاظر جعل اخر
ناسخا للمبيح تقليلا للنسخ لان الاصل في الاشياء الاباحة فلو
جعلنا المبيح متاخرا يلزم تكرار النسخ لان الحاظر يكون ناسخا
للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للحظر فيلزم التكرار ولو
جعلنا الحاظر متاخرا لا يلزم الا نسخ واحد فجعل الحاظر اخرا اولى
وفيه بحث اذ الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون
رفعها نسخا اذ النسخ عبارة عن انتهاء حكم شرعي الا اذا اريد
بالنسخ تغيير الامر الاصلي فيتغير مرتبة فيتصور النسخ بهذا المعنى لا
المعنى الحقيقي للنسخ وههنا ثلاثة مذاهب الاول الاصل في
الاشياء الاباحة لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا والثاني ان
الاصل فيها الحظر لانها مملوكة لله تعالى والتصرف في ملك الغير لا
يجوز الا باذنه والثالث التوقف لان العقل لا حظ له في
معرفة الاحكام فيتوقف فيه الى ان يرد الشرع بالاباحة او
الحرمة وفخر الاسلام اختار القول الاول لا على معنى ان الاشياء
مخلوقة مباحة ثم بعث النبي عم بالحظر لان الشرع ميزكوا
سدى اي مهملا بلا شرع في زمان قال الله تعالى وان من امة الا خلا
فيها نذير وانا قلنا انها مباحة بناء على زمان الفترة الذي بين

عيسى

عيسى ومحمد صلى الله عليهما وسلم فان الاباحة كانت ظاهرة في
ذلك الزمان لورود التحريمات في الانجيل والتوراة ولم يبق الا بقاء
على مثل من الشرائع وظهرت الاباحة على معنى عدم العقاب والمثبت
وهو الذي يثبت امرا عارضا اولى من النافي الذي ينفي العارض
وينفي الامر الاول عند الكرخي ولد سنة ستين ومائتين ومات
سنة اربعين وثلثمائة لان المثبت يخبر عن حقيقة والنافي اعتمد الظ
كان في الطرح والتقديم يرجح قول الخارج لانه يخبر عن حقيقة وعند
عيسى بن ابان كان من اصحاب الحديث ثم غلب عليه الرأي تفقه
على محمد بن الحسن وكان موته سنة احدى وعشرين ومائتين يتعارضان
لان ما يستدل به على صدق الراوي في المثبت من العدالة موجود
في النافي فيتعارضان ويطلب الترجيح بوجه اخر والاصل فيه اي في
ترجيح المثبت او النافي لما اختلف عمل ايمتنا في تعارض المثبت و
النافي ففي بعض الصور عملوا بالمثبت وفي بعضها بالنافي اصبح الى
ضابط يتخرج على ذلك اختلافهم اشار اليه المص بقوله والاصل فيه
ان النفي ان كان من جنس ما يعرف بدليل بان كان له علامة ظاهرة
او من جنس ما لا يعرف بدليله لان لا يكون مبنيا على دليل بل يكون
مبنيا على الاستصحاب الذي ليس بحجة او كان مما يشتبه حاله اي
يحتمل ان يكون مستفادا من دليل دال عليه ويحتمل ان يكون مبنيا
على الاستصحاب والاول مثل الاثبات لان الدليل هو المعتبر لا
صورة النفي فيقع التعارض والثاني لا يعارض الاثبات لان ما لا
دليل عليه لا يعارض ما عليه دليل وفي الثالث وجب التحكم

حال المخبر ان ثبت انه بنى على ظاهر الحال لم يعتبر خبره لانه اثبت
على ما ليس بحجة وان ثبت انه اخبر عن دليل المعرفة يكون مثل
الاثبات وهذا معنى قوله لكن عرف ان الراوى اعتمد دليل المعرفة
كان مثل الاثبات فحاصل ان النفى على اربعة اقسام الاول ما
يكون من جنس ما يعرف دليله والثانى مما يكون محتملا وقد علم
بالتفحص انه بنى الاخبار به على دليل دال عليه والثالث ما يكون
من جنس ما لا يعرف بدليله والرابع ما يكون محتملا وقد علم به
بالتفحص عن حال المخبر انه بنى الاخبار به على ظاهر الحال فالقسم
الاول والثانى مثل الاثبات فى القوة والى هذين القسمين اشار
المص بقوله ان كان من جنس ما يعرف بدليله الى اخره والقسم
الثالث والرابع لا يكونان مثل الاثبات بل يكون الاثبات
راجحا واليهما اشار بقوله والا فلا يعنى ان لم يكن مما يعرف بدليله
ولا مما يعرف ان الراوى اعتمد دليل المعرفة فلا يكون مثل الاثبات
تفريع الاصل ذكر مسائل اجتمع فيها المثبت والنافى وهى ثلاث
الاولى مسئلة خيار العتاقة وهى ما اذا اعتقت الامة المنكوحة
وزوجها حر يثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا
خلافا للشافعى رح وهو ما روى انها اعتقت وزوجها عبد مما لا
يعرف الا بظاهر الحال وهو ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق فلم
يعارض الاثبات وهو اى الاثبات ما روى انها اعتقت وزوجها
حر اخذ ايضا بالمثبت وفى حديث ميمونة يعنى الثانية مسئلة
نكاح المحرم فانه يجوز عندنا خلافا للشافعى رح وهو ما روى عن ابن

عباس

عباس ان النبى صلعم تزوجها وهو محرم وهذا نافٍ لانه سبق
على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج مما يعرف
بدليله وهو بنية المحرم فعارض الاثبات وهو ما روى يزيد بن
الاصم انه اى النبى عم تزوجها وهو حلال اى خارج عن احرامه وهو
مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وجعل رواية ابن عباس
اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه اى يزيد لا يعد له اى ابن عباس
فى الضبط والاتقان ايضا ثم لو اخذ هذه المسئلة بالنافى ايضا فيعرف
بدليله وهو بنية المحرم فيتعارض الاثبات ولما عارضه رجح النافى
بفقه الراوى وضبطه وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما
يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة فيقع التعارض بين الخبرين فوقف
العمل بالاصل هذه هى المسئلة الثالثة يعنى اذا اخبر مخبر بنجاسة
الماء والاخر بطهارته او اخبر مخبر بحل الطعام والاخر بحرمته
فالمخبر بالطهارة والحل ناف لانه ينفى العارض ويبقى الامر الاصلى
والمخبر بالنجاسة والحرمة مثبت لانه يثبت امرا عارضا والنفى
هنا مما يحتمل ان يكون مبنيا على دليل بان اخذ الماء من نهر جار
فى اناء طاهر ولم يغب عنه ذلك الاناء فانه يكون عارضا بطهارته
بدليل مرجب ويحتمل ان يكون مبنيا على ظاهر الحال فانه عرف انه اخبر
بناء على ظاهر الحال لم يعارض قوله قول المثبت فيرجح المثبت
لما عرف فى الاصل المتقدم واذا علم انه اخبر بدليل عارض قوله
قول المثبت لكون كل واحد منهما مخبرا عن دليل فاذا اتفق
التعارض بينهما يعمل بما هو الاصل وهو الطهارة فى الماء والحل فى

ثم ان فى هذا

بحال مر

عارضا لحـ

الطعام لان الاستصحاب وان لم يصلح ان يكون حجة يصلح ان يكون
مرجحا للثاني به كذا قرره صاحب الكشف وظاهر قول المص يدل
على ان جعل الطهارة والحال من جنس ما يعرف بعد ثباته لا ما كجعل
وكجعل الخبر الثاني فيهما معارضا للخبر المثبت مطلقا والظاهر هو
الاول والترجيح لا يقع بفضل العدد اي بكثرة عدد الرواة و
بالمزكورة والحرية اي بذكورة الراوي وحريته عند العامة وقيل
يقع الترجيح بكثرة الرواة لان قول الجماعة اقوى في الظن والعدد
عند السمعاني قول الواحد وللعامة ان كثرة الرواة لا يكون دليلا
التوقف ما لم يخرج عن حيز الاحاد الا ترى ان المناظرات جرت
من وقت الصحابة رض الى يومنا باخبار الاحاد ولم يرو استفسارهم
بالترجيح بزيادة عدد الرواة ولا بالذكورة ولو كان ذلك صحيحا
لاستفسروا به كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط قال شمس
الائمة السرخسي رح والذي يصح عندي ان هذا القول من الترجيح
بكثرة الرواة قول محمد رح وقد ذكره في السير الكبير اهل العلم
ثلاث فرق اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق فقال ما اتفق عليه
الفريقان على قول اخذت بذلك وتركت ما تفرد به فريق واحد
والصحيح قول العامة لان الحجة يحتمل ان يكون مع القليل قال تع
ما يعلمهم الا قليل وقال الحاسي تعيرنا انا قليل عديدنا فقلت
لها ان الكرام قليل ولا يلزم علينا المتواتر والمشهور لانا لا نرجحهما
بزيادة العدد بل يدخل لهما في حد البيان ولهذا لا يرجح متواتر
على آخر مات قلت قد ثبت الترجيح لما روى ان النبي عم توقف

في خبر ذي اليدين حتى اخبره ابو بكر وعمر رض قلت الترجيح انما يكون
بعد ظ معارضة حجتين وما ذكرت ليس كذلك بل هو توقف في
قبول خبر الواحد لتجويز الغلط عليه والتردد في صدقه بعض الاسباب
واذا كان في احد الخبرين زيادة لم تكن في الآخر فان كان الراوي واحدا
يؤخذ بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف وهو ما روى
ابن مسعود رض انه قال اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة
تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه لم يذكر قوله والسلعة قائمة
فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام
السلعة وح يكون حذف الزيادة من بعض الرواة لعلة ضبطه فاما
اذا اختلف الراوي فيحمل كالخبرين ويعمل بهما لان الظاهر انه صلعم قالهما
في وقتين فيجب العمل بهما بحسب الامكان كما هو بين هنا في ان المطلق
لا يحمل على المقيد في حكمين نظيره ما روى انه عم نهى عن بيع الطعام
قبل القبض وفي رواية اخرى عنه صلعم النهي عن بيع ما لم يقبض
فانا نعمل بهما ولا نحمل المطلق على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع
سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض

فصل في البيان وهو ح اي ح التي مر ذكرها من الكتاب
والسنة واقسامها يحتمل البيان اي الكشف عن المقصود وهو اي
البيان على خمسة اوجه باستقراء اما ان يكون بيان تقرير وهو تاكيد
الكلام بما يقطع احتمال المجاز مثل قوله تع ولا طائر يطير بجناحيه
فان الطائر يحتمل ان يستعمل في غير حقيقته يقال للمسرع طائر فيقرن
قوله يطير بجناحيه تقريرا لوجوب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز او لتفصيل

اي يحتمل ان يتحقق بيان فوجب اي في فصل البيان
بعد ذكر نوع ح رعاية لمناسبة ثم البيان
نقرر ان ظاهر والتوضيح كمت

كقوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان اسم الجمع يشتمل جميع
الملائكة على احتمال البعض وبقوله كلهم قرر معنى العموم او بيان
تغيير وهو بيان ما فيه خفاء لبيان المجمل كقوله تع اقيموا الصلاة
فانه مجمل لحقه بيان بالسنة والمشترك وانما يصيران موصولا و
مفصولا وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا
احتجوا بان المقصود من الخطاب ايجاب العمل وهو المقصود الاصلي
وذا يكون بالفهم والفهم انما يحصل بالبيان ولو جوزنا تاخير البيان
لادى الى تكليف المحال اصح من وجوده مفصولا بان الخطاب
بالمجمل قبل البيان يفيد الابتلاء باعتقاد الحقية في الحال مع انتظار
البيان للعمل به وليس فيه تكليف المحال لان العمل لا يجب قبل
البيان او بيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء فسميتهما
بيانا مجازا لان الاستثناء في قوله لفلان علي الف الا مائة يبطل
الكلام في حق المائة وكذلك الشرط يبطل كون الكلام ايقاعا
ويصيره يمينا اي تعليقا الا ان في الاستثناء يبطل بعض الكلام
وفي التعليق كله فالابطال لا يكون بيانا حقيقة ولكنه بيان
مجازا من حيث انه يبين ان عليه تسعمائة لا الفا وانه يحلف
لا يطلق في التعليق وانما يصح ذلك موصولا فقط باجماع
الفقهاء وعن ابن عباس رضه انه يصح مفصولا لما روي انه صلعم
قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله وتابعه
الفقهاء بان النبي عم قال من حلف على يمين فراى غيرها خيرا
منها فليكفر فلو ثبت عين التكفير لتخليص الحالف ولو صح الاستثناء

منفصلا

فان الاستثناء اسهل من الشرط

فقال فليستثن وليات بالذي هو خير منها والحديث الذي رواه
غير صحيح نقله لما ذكره الغزالي واختلف في خصوص العموم اي
تخصيص العام الذي لم يخص منه شيء عندنا لا يقع متراخيا ومن
الشافعية رحمه يجوز وذلك فيما بقولنا لم يخص منه شيء لانه اذا خص
منه شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ اتفاقا
وهذا الاختلاف بناء على حكم ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب
الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تخصيص العام تغييرا
من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل كالاستثناء والتعليق
وعندهم ليس بتغيير لان موجبه ظني قبل التخصيص بل هو تقرير فيصح
موصولا ومفصولا وبيان تقرير بين اسرائيل هذا اشارة الى جواب
عمن استدل على جواز تخصيص العام متراخيا بنصوص منها قوله تعالى
ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة والمذبوح امر بني اسرائيل بذبح بقرة
مطلقة ليظهر امر القتيل عندهم والمطلق عام عندهم ثم بينها لهم بعد
سؤالهم مقيدة باوصاف كما نطق به التنزيل من قبيل تقييد المطلق
يعني ليس هذا من قبيل تخصيص العام لان النكرة في موضع الاثبات
تخص فلا يحتمل التخصيص فكان تقييد المطلق تسميتا لذلك
صح متراخيا ومنها قوله تع فاسلك فيها من كل زوجين اثنين و
اهلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى
واثنين تاكيد للزوجين واهلك عطف على زوجين اي ادخل
اهلك فقال الاهل عام يتناول جميع بنيه ثم لحقه الخصوص متراخيا
بقوله ليس من اهلك اجاب عنه بقوله والاهل لم يتناول الابن

فان قلت لم يكن الابن منا ولا لابنه كما قال تع انه ليس من اهلك
ان ابني من اهلي فلبيك اي قال ذلك لانه كان دعاه
الى الايمان بقوله يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين
وكان يظن انه يؤمن حين يعرف الايه واي الطوفان
فلما نزلها حين طلع به فاستقر مع كفار به
وجاء اوكوا منه فبقي عليه والله فكان اوحى
الله الامر بقوله انه ليس من اهلك هامرين
عنه وسلم العذاب وقال رب ان ابني من اهلي
الاية ومثل هذا جائز في معاملات
الرسل بناء على العلم المنزل لا ان
ابراهيم عم الابيه بناء على رجاء
فرق ابوه وفقد كان استغفار
ايمانه لا على ان يؤمن بالله
فلما تبين له انه عدو لله تبرأ
منه

لان المراد به اهل دينه لا نسبه فعلى هذا يكون الاهل مشتركا
لانه اعتمال الاهل من حيث النسب والاهل من حيث الدين
فبين الله تع ان المراد منه الاهل من حيث المتابعة وان الابن
الكافر ليس من اهله وتاخير البيان في المشترك جائز الا انه خص
بقوله تع انه ليس من اهلك ومنها قوله تع انكم وما تعبدون من
دون الله حصب جهنم اي حطبها هذا عام لفظه خصوص
معناه فانه لما نزل جاء عبد الله بن الزبعرى الى رسول الله صلعم
فقال يا رسول الله اليس عيسى وعزير والملائكة قد عبدوا من
دون الله افتراهم يعذبون في النار فانزل الله تع ان الذين سبقت
لهم منا الحسنى الاية اجاب عنه بقوله وقوله تعالى انكم وما تعبدون
من دون الله لم يتناول عيسى لان ما يختص بما لا يعقل فلا يكون
متناولا لهم لا انه خص بقوله تع ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
واما سوال ابن الزبعرى كان بناء على ظنه ان ما تظاهر فيمن يعقل
ولهذا روى انه لم قال ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما
لما لا يعقل ومن لمن يعقل كذا في شرح اصول ابن الحاجب والاستثناء
يمنع التكلم كله اي مع حكمه بعد المستثنى اي يمنع الحكم في المستثنى
نظرا الى الظ لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم بعد المستثنى
فيصير التكلم به عبارة عما وراء المستثنى فيكون الاستثناء لغوا للموجب
حقيقة بعد المستثنى فينعدم الحكم في المستثنى لانعدام الدليل الموجب
له مع صورة الكلام به فيجعل الاستثناء تكلما بالباقي بعده اي بعد
المستثنى وعند الشافعي رح يمنع الحكم بطريق المعارضة حتى

لا الموجب

لا الموجب كما في التعليق وعندنا يمنع كليهما كما في التعليق فصار
تقدير قول الرجل لفلان على الف الا مائة عندنا لفلان على تسعمائة و
انه لم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة وعند الشافعي رح فانها ليست
على فان صدر الكلام يوجبه والاستثناء ينفيه فتعارضا فقط
بعد المستثنى وفي شرح المنار للحص فائدة الخلاف يظهر فيما اذا استثنى
خلاف الجنس كقوله لفلان على الف درهم الا ثوبا عندنا لا يصح الاستثناء
لانه لا يصلح بيانا وعندي يصح فينتقص من الالف قدر قيمة الثوب
لان موجب الاستثناء نفي الحكم في المستثنى بالدليل المعارض والدليل
المعارض يجب العمل به بحسب الامكان والامكان هنا في ان يجعل
موجبه نفي مقدار قيمة الثوب لا نفي عين الثوب وفيه نظر لان حال
الاستثناء بالمعارضة عند الشافعي رح انما هو في المتصل وهذا من قبيل
المنقطع ولو قدر متصلا بالاد راج لا يمكن الاستخراج رح فلا يظهر
الثمرة في هذه المسئلة لاجماع اهل اللغة على ان الاستثناء من النفي
اثبات ومن الاثبات نفي وهذا دليل على ان حكمه يعارض حكم
المستثنى منه ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد اي وضع لافادته
ومعناه النفي والاثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره
اي نفيا لما سوى الله تع لانه هو الباقي بعد الاستثناء لا اثباتا له اي لا
اثباتا للالوهية لله تع فيصح من كونها كلمة التوحيد بالاجماع ان
يجعل قولنا لا اله الا الله انه لا اله بطريق المعارضة ولنا قوله تع فلبث
في قومه الف سنة الا خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة حتى
لا يجاب يكون اي في الاستثناء الا فساد يثبت لاي الاخبار لانه لو

ولا يستقيم ذلك الا ان يكون الاستثناء حكم كلي فيه موجب صدر الكلام به تعارض الاستثناء حكم الباقي فيكون تكلما بالباقي لما مر في ذلك فتدبر

ثبت حكم الالف بجملته ثم عارضه الاستثناء في طلب بين لزم كونه
نافيا لما اثبته او لا لزم الكذب في احد الامرين تعالى الله عن ذلك
ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا اي
المستثنى كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي واذا ثبت
الوجهان وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل فنقول انه تكلم بالباقي
بوضعه اي بحقيقته وعبارته لانه هو المقصود الذي سيق الكلام
واثبات ونفي باشارته لانهما فهما من الصيغة من غير ان يكونا سوقا
الكلام لاجلهما لانهما غير مذكورين في المستثنى قصدا لكن لما كان حكمه
خلاف حكم المستثنى منه ثبت النفي والاثبات ضرورة لان حكمه
يتوقف بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فاذا لم يثبت بعد الاستثناء
ظهر النفي لعدم علة الاثبات فسمي نفيا مجازا كصيغ ذلك ان
الاستثناء بمنزلة الغاية من المستثنى منه لكون الاستثناء بيانا انه
ليس مرادا من الصدر كما ان الغاية بيان انها ليست بمرادة من
المضاف كما ان الاستثناء يدخل على النفي فينتهي بالوجود وعلى الاثبات
فينتهي بالنفي فكذلك الغاية ينتهي بها الحكم السابق الى خلافه وهذا
المجموع ثابت بحسب اللغة لكن لما كان الصدر مقصودا جعلناه
عبارة والثاني لما لم يذكر مقصودا بل ليتم به الصدر جعلناه اشارة
ولذلك اختير في كلمة التوحيد لا اله الا الله ليكون اثبات الالوهية
تقديره اشارة ونفيها قصدا لان المهم في كلمة التوحيد نفي الشريك
مع الله تعالى لان المشركين اشركوا معه غيره فيحتاج الى النفي قصدا
واما اثبات الله تعالى فمفروغ عنه غير محتاج الى اثباته بالقصد لان كل

عاقل

عاقل يعترف به قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض
ليقولن الله فيكفي في اثبات ذلك الاشارة وهذا الحصر من قبيل
قصر الافراد ويحتمل ان يقول الاستثناء نص في خروج حكم المستثنى
من حكم المستثنى منه حتى لا يصح اثبات مثل حكمه معه بخلاف الغاية
فانه ليس كذلك حتى يصح سرت الى البصرة وجاوزته ولا يجوز ان يقال
جاءني القوم الا زيدا فانه جاء والخلاف عن الشافعي رح ان ما يكون بطريق
المعارضة يستوي فيه البعض والكل كالنسخ فان نسخ الكل جائز
كنسخ البعض ولم يستو البعض والكل في الاستثناء فان استثناء الكل باطل
اتفاقا لا يقال انما لم يجز استثناء الكل لانه رجوع بعد الاقرار به
لانا نقول لا يصح استثناء الكل فيما يصح الرجوع فيه كالوصية فانه يصح
الرجوع عنها ومع هذا لا يصح استثناء الكل ولو قال اوصيت بثلث
مالي الا ثلث مالي كان الاستثناء باطلا لانه لم يبق بعد الاستثناء شيء
يكون الكلام عبارة عنه ويحتمل ان يقول انما لم يجز استثناء الكل
ليؤدي الى التناقض وهو غير معقول بخلاف نسخ الكل فانه لا يؤدي
اليه لاختلاف الزمان وهو اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان
منفصل وهو الاصل اي الحقيقة ومتصل وهو ما لا يصح اخراجه من
الصدر اي صدر الكلام بان لا يكون المستثنى من جنس الاول
واطلاق لفظ الاستثناء عليه مجاز فجعل جزاء حكمه بخلاف الحكم الاول
قال الله تعالى افرأيتم ما كنتم تعبدون انتم وآباؤكم الاقدمون فانهم عدو لي
الا رب العالمين اي لكن رب العالمين لاني اعبده واعظمه وهو استثناء
منقطع اذ يقع على الجمع وقال الزجاج يحتمل ان يكون المعدوم عدوا

الا اصنام مع الله تع فقال لجميع ما عبدتم من دوني الا رب العالمين
فاني لم ابرأ من عبادته وابرأ مما تعبدون من دونه فعلى هذا يكون
الاستثناء متصلا والاستثناء متى تعقب كلمات اي جملا معطوفة
صفة لكلمات او حال بعضها على بعض ينصرف الى الجميع اي جميع ما
تقدم ذكره كقوله لزيد علي الف درهم ولعمرو علي الف درهم ولخالد علي
الف درهم بينهما ثانية كالشرط اي كما ان الشرط ينصرف الى جميع ما سبق
حتى يتعلق الكل به كما لو قال عبدي حر وامرأتي طالق وعلي الحج ان
دخلت هذه الدار عند الشافعي رح بناء على اصله انه معارض مانع
فيحكم المتقدم كالشرط والجامع كون كل واحد منهما مانعا للحكم وعندنا
ينصرف الى ما يليه لان الاصل عدم الاستثناء الى ما قبله ليصير
ضرورة عدم استقلاله بنفسه وقد اندفعت الضرورة بصرفه الى
الاخيرة بخلاف الشرط لانه مبدل فلا يخرج به اصل الكلام من ان
يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم لان مقتضى قوله انت حر نزول العتق
في الحال وبذكر الشرط يتبدل ذلك لانه يتبين انه ليس بعلة للحكم قبل
الشرط ومطلق العطف يقتضي الاشتراك فلهذا اثبتنا حكم التبديل
بالشرط في جميع ما سبق ذكره او بيان ضرورة اي القسم الرابع من اقسام
البيان بيان الضرورة اي البيان الحاصل لاجل الضرورة وهو نوع
بيان يقع بما لم يوضع له اي للبيان اذ الموضوع للبيان هو النطق و
هذا لم يقع البيان به بل بالسكوت عنه فوقع البيان اذن بما لم يوضع
للبيان وجه اي بيان الضرورة على اربعة اقسام لانه اما ان يكون
في حكم المنطوق اي في حكم النطق هذا على تقدير ان يكون البيان فعل

الطفل

المبين فانه يكون هو المنطوق لا المنطوق وعلى هذا يكون المناسب ان
يجعل البيان الضروري في حكم ما هو بيان غير ضروري وهو المنطوق وان
جعل البيان عبارة عن الامر الذي يحصل به الاظهار كما قال به
بعضهم يكون المنطوق بمعناه الحقيقي لا المصدر لانه حينئذ يكون البيان
هو الكلام الدال على المقصود لا فعل المتكلم وهو تكلمه به وعلى
هذا يصح جعل البيان الضروري الذي ليس بمنطوق في حكم
البيان الذي هو منطوق كقوله تع وورثه ابواه فلامه الثلث اي صرف
الكلام اوجب الشركة المطلقة من جهة ان الميراث اضيف اليهما
من غير بيان نصيب كل منهما ثم تخصيص الام بالثلث صار
بيانا لكون الاب يستحق الباقي ضرورة او يثبت بدلالة حال
المتكلم كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه من قول او فعل
من التغيير فذلك يدل على حقية ذلك الامر كقوله عم السكوت
عن الطلاق شيطان اخرس وكذلك سكوت الصحابة وذلك
مشروط بشرطين القدرة على الانكار وكون الفاعل مسلما لانه
لو كان غير مسلم كالسكوت عند مضي اليهود الى الكنيسة لا يكون
بيانا لشريعتنا مثاله ما روي انها بقيت امة وانت بعض النساء
فتزوجها رجل من بني عذرة فولدت اولادا ثم جاء مولاها فرفع
ذلك الى عمر رض فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدي الاولاد
وكان ذلك بمحضر من الصحابة فسكتوا عن ذلك منافعها ومنفعة
ولد المغرور في حال ذلك محال الاجماع على ان المنافع لا تقوم
بالاتلاف المجرد او يثبت ضرورة دفع الضرر عن الناس كسكوت

الحر حين رأى عبده يبيع ويشتري فانه يكفي اذنا له في التجارة
عندنا دفعا للغرور عمن يعامل العبد وقال الشافعي رحمه لا
يكون اذنا لان سكوته يحتمل ان يكون للرضا بتصرفه وان يكون
لغرض الغيظ والمحتمل لا يكون حجة او يثبت اي القسم الرابع من
بيان الضرورة ما ثبت ضرورة طول الكلام كقوله له علي مائة
ودرهم جعل العطف بيانا بان المائة من جنس المعطوف و
عند الشافعي رحمه يلزمه المعطوف والقول قوله في بيان المائة
لانها مبهمة والعطف لم يوضع للتفسير لغة اذ من شرط صحة العطف
المغايرة ولنا ان قوله درهم جعل بيانا عادة فان الكل اعتادوا
حذف التفسير عن المعطوف عليه في العقود اذا كان المعطوف
مفسرا بنفسه كما اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه في
قولهم مائة وعشرة دراهم يريدون بذلك ان الكل دراهم طلبا
للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله وذلك عند كثرة الوجوب
لكثرة اسبابه وهذا فيما يثبت في الذمة في المعاملات كالمكيال
فيما يكثر استعماله والموزون بخلاف قوله له علي مائة وثوب فان
الثوب لا يثبت في الذمة الا سلما فلا يكثر وجوبها فلا يحتاج الى
الضرورة ولم يجعل الثوب بيانا للمائة او بيان تبديل هذا عطف على
خبر كان في قوله وهو اما ان يكون بيان تقرير هذا هو القسم الخامس
وهو النسخ اي التبديل هو النسخ في اللغة قال الله تعالى واذا
بدلنا آية مكان آية واهل التفسير فسروا التبديل بالنسخ فسر
النسخ بتبديل ومعناه ان يزول شيء ويجعل غيره ومعناه

الشرعي

الشرعي ما عرفه المص وهو بيان مدة الحكم المطلق اي بيان انتهاء
الحكم الشرعي احترز بقوله المطلق عن حكم مقيد بتأبيد او توقيت
فانه لا يصح نسخه الذي كان معلوما عند الله انه ينتهي في وقت
كذا الا انه اطلقه ولم يبين تأقيت الحكم المنسوخ فصار ظاهره اي
ظاهر الحكم المنسوخ البقاء في حق البشر فكان النسخ تبديلا في حقنا
ورفعا بالنسبة الى ظاهر الامر ربيانا في حق صاحب الشرع
الحاصل ان النسخ فيه جهتان ففي حق الله تعالى بيان محض
لانتهاء الحكم الاول وليس فيه معنى التبديل لانه كان معلوما
عند الله انه ينتهي في وقت كذا بالنسخ فكان النسخ
بالنسبة الى مدة حال بين المدة لا رافعا لانه الرفع يقتضي
الثبوت والبقاء لولاه وههنا البقاء بالنسبة الى علمه تعالى
محال لانه خلاف معلومه وفي حق البشر تبديل لانه زال
ما كان ظاهر الثبوت ولحقه شيء آخر وهذا على مثال القتل لانه
بيان انتهاء اجل المقتول عند الله لان المقتول ميت
بانقضاء اجله عند اهل السنة والجماعة اذ لا اجل له سواه
وفي حق العباد تبديل وتغيير وقطع للحياة المظنون استمرارها
لولا القتل فلهذا يترتب عليه القصاص وسائر الاحكام
لانا امرنا بادارة الاحكام على الظواهر وهو جائز عندنا
بالنص وهو ان نكاح الاخوات كان مشروعا في شريعة آدم
عليه السلام ثم انتسخ ذلك بغيره من الشرائع فان قلت يحتمل ان يكون
هذا الحكم مخصوصا بذلك القوم او مرفوعا بحياتهم فيحرم ذلك

في شريعة من بعده لا يكون نسخا قلت ثبت بالتواتر امر الدوام
ولم ينقل تخصيص ولا توقيت فوجب اجراؤه على الاطلاق
وما ذكرت من الاحتمال غير ناشئ عن دليل فلا يعتبر خلافا
لليهود لعنهم الله وبعض الروافض متمسكين بان الامر يدل
على حسن المامور به والنهي يدل على ضده وذلك يوجب الجهل
بعواقب الامور تعالى الله عن ذلك وجوابه ان الفعل قد
يكون مصلحة في وقت دون وقت كشرب الادوية فلا يلزم
الجهل قلنا لا اخفاء ان هذا الجواب انما يستقيم على قول من يقول
ان النسخ قبل التمكن من الفعل لا يجوز ولا يستقيم على مذهب
المص لانه يجوز النسخ قبل التمكن من الفعل فيلزم اجتماع
الحسن والقبح في وقت واحد على مذهبه ومحله حاكم باحتمال الوجود
والعدم اي كونه مشروعا وان لا يكون في نفسه قيد به لانه لو لم ت
باحتمال كونه مشروعا كالكفر وان لا يكون مشروعا كالايمان بالله تع
لا يجري فيه النسخ ثم يلتحق به ما بناه في النسخ من توقيت كما
يقال حرمت لك اسنة او تابيد ثبت نصا كقوله تعالى خالدين
فيها ابدا لا يقال هذا خبر وهو ليس بمحال للنسخ لان مقصودنا
ايراد النص للتابيد او دلالة كالشرائع التي قبض عليها
رسول الله صلعم فانها مؤبدة لا تحتمل النسخ لانه خاتم النبيين ولا
نسخ الا بان نبي ولا نبي بعده قال الجمهور لا نسخ في الاخبار
لانه يلزم منه البداء والجهل بعواقب الامور وتقابل ان يقول
لفظ التابيد قد يراد به المبالغة في العرف لا الدوام كما يقال

الازم

الازم العزم ابدا فلا يلزم بكرم الضيف ابدا فيجوز ان يكون كذلك
في استعمال الشرع ويتبين بورود النسخ ان المراد به المبالغة
لا الدوام على انه منقوض بالنصوص التي يدل على خلود العذاب
في النار الى هنا كلام شارح المغني منصور التفتازاني ويمكن ان
يجاب عنه بان حقيقة التابيد هو الدوام وهو استمرار جميع الازمنة
وارادة البعض منها مجاز لا مساغ له بدون القرينة وقال بعض
النسخ يجوز في الاخبار التي تكون في المستقبل كقوله تع لادم اسكن
انت ان لا تخرج منها ولا يعرى نسخ بقوله تع فبدت لهما سوآتهما
وجوابه ان قوله ان لا تخرج منها من باب التقييد والاطلاق و
لا من باب النسخ ويقابل ان يقول تقييد المطلق نسخ عندنا
فلا يتم هذا الجواب اعلم ان هذا الخلاف اذا كان الخبر في غير
احكام الشرع اما لو كان فيها فهو كالامر والنهي يجري فيه النسخ
لقوله تع والذين يتوفون منكم الى قوله يتربصن بانفسهن اربعة
اشهر وعشرا نسخ بقوله تع واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن وشرطه اي شرط جواز النسخ التمكن من عقد القلب
عندنا دون التمكن من الفعال والمراد به ان يمضي بعد ما وصل
الامر الى المكلف زمان يسع فيه الفعال المامور به خلافا للمعتزلة
لنا ان حكمه اي حكم النسخ بيان المدة لمحال القلب عندنا اصلا
ولمحال البدن تبعا لان عقد القلب مقصود ويتحقق به الابتلاء
ولا يرى ان الايمان راس الطاعات فيبتلى العبد بقبوله وان
الفعال لا يصير قربة الا بعزيمة القلب والعزيمة قد تتغير مرة بلا فعال

قال صلى الله عليه وسلم خير من غاله فجاز ان يكون العقد لا العقل و
روى انه عليه السلام امر بخمسين صلاة ليلة المعراج ثم نسخ الزائد على
الخمس وكان نسخا قبل التمكن من الفعل الا انه كان بعد عقد
القلب عليه فدل وقوعه على الجواز والحديث مذكور في
الصحيحين وتلقته الامة بالقبول فان قلت هذا الحديث يقتضي
نسخ الشيء قبل التمكن من الاعتقاد والعلم وانتم لا تقولون به
قلنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم احد المكلفين وقد علم واعتقد غاية
الامر انه كان قبل علم جميع المكلفين وعلم الجميع ليس بشرط و
عندهم هو بيان مدة الفعل بالبدن لان الفعل هو المقصود من
الامر والنهي لا الاعتقاد فكان النسخ قبل التمكن من الفعل
مؤديا الى اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في زمان واحد
لتعلق النهي بعين ما تعلق به الامر مثلا اذا قال الله تعالى
صلوا عند غروب الشمس من هذا اليوم ركعتين ثم قال قبل الغروب
لا تصلوا عند الغروب من هذا اليوم والنسخ مع اتحاد هذا
الشيء يؤدي الى الفساد والقياس لا يصلح ناسخا للكتاب
والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة اجمعوا على ترك
الرأي بالكتاب والسنة حتى قال علي رضي الله عنه لو كان الدين بالرأي
لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره لكني رأيت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه ولان الرأي لا مجال له
في معرفة انتهاء وقت الحسن وكان ابن سريج من اصحاب الشافعي
يجوز ذلك لان النسخ بيان كالتخصيص فما جاز التخصيص به

جاز

جاز النسخ به ايضا قلنا اعتبار جواز التخصيص باطل لان التخصيص
بالدليل العقلي جائز دون النسخ فلانا وبان والاغاطي
منهم كان يقول لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ويجوز بقياس مستخرج
من الكتاب وكذا الاجماع عند الجمهور لان الاجماع عبارة
عن اجتماع الآراء ولا يعرف بالرأي انتهاء الحسن قال فخر الاسلام فان
نسخ الاجماع بالاجماع فكانه اراد به ان الاجماع يتصور ان
يكون لمصلحة ثم يتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ
فيقال وجه عدم الجواز ان الاجماع الثاني ان وجد سند
خفي عليهم وظهر بعد يلزم اجماعهم على الخطاء او لا مع لزوم كونه
على خلاف النص وهو غير منعقد فان قلت لم لا يجوز ان يكون
سند الاجماع الثاني قياسا قلنا شرط صحة القياس عدم
مخالفة الاجماع ونقابل ان يقول لا نم ان المجموع المؤلف منه
خطاء وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى النص الاول
الذي بحاله منسوخا به لا يقال فح يكون الناسخ هو النص لا
الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا
يصح جعله ناسخا قال بعض المعتزلة يجوز لان المؤلفة قلوبهم
سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان
ابي بكر رضي الله عنه قلنا هذا ضعيف لانه لم ينسخ بالاجماع بل هو من
قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة وقيل نسخ بحديث رواه عمر رضي الله عنه
واجمعوا على صحته واما يجوز النسخ بالكتاب والسنة متفقا
اي نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ومختلفا اي نسخ

الكتاب بالسنة وبالعكس خلافا للشافعي رحمه الله المخالف اما
عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة فبقوله صلعم اذا روي لكم شيء
حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله فاقبلوه
وما خالف فردوه والناسخ مخالف فوجب رده وجوابه
ان المراد من المخالفة عند التعارض اذا جهل التاريخ ونحن
نقول بهذا وانما الكلام فيما اذا عرف التاريخ بينهما واما عدم
جواز نسخ السنة بالكتاب فلقوله تعالى لتبين للناس ما نزل
اليهم جعل قول الرسول مبينا للمنزل فلو نسخت السنة به
لخرجت عن ان يكون بيانا لانها تكون معدومة وجوابه ان
المراد من قوله لتبين لتبلغ ولنا ان النسخ بيان مدة الحكم
فاذا ثبت حكم الكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله صلعم مدة
بقائه بوحي غير متلو كما لم يمتنع ان يبينها بوحي متلو وكما لم يمتنع
ان يبين مجمل الكتاب بعبارته لم يمتنع ان يبين مدة الامر بعبارته
مثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ آيات المصابرة بآيات القتال و
مثال نسخ السنة بالسنة قوله صلعم كنت نهيتكم عن زيارة
القبور الا فزوروها ومثال نسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه
الى بيت المقدس فانه صلعم كان متوجها الى الكعبة ثم تحول الى
بيت المقدس بالمدينة بالسنة ثم نسخ بقوله تعالى فول وجهك
شطر المسجد الحرام وان قلت التوجه الى بيت المقدس كان
ثابتا بالكتاب فانه شريعة من قبلنا وهي تلزمنا حتى يقوم الدليل
على انتفائه وهذا الحكم ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى وكيف الذين

يهدي الله فهداهم اقتده قلت ترك التوجه مدة الاقامة في مكة
نسخ له على شريعة من قبلنا انما تلزمنا بطريق انها شريعة لنا بالسنة
لنبينا فلا يخرج من كونه نسخ السنة بالكتاب ومثال نسخ الكتاب
بالسنة ما روت عائشة رضي الله عنها ان النبي عم اخبرنا بان الله تعالى
اباح له من النساء ما شاء ونسخ بها قوله تعالى لا يحل لك النساء من
بعد فان قلت حرمة ما زاد على التسع بحكم لا يحتمل النسخ بدليل
قوله من بعد فانه بمنزلة التابيد قلت التابيد اما ان يكون صريحا
او دلالة ولفظ البعد ليس منهما فان قلت ما ثبت بالكتاب و
السنة المتواترة مقطوع به فكيف يترك بخبر الواحد قلت ما الذي
يعنون بقولكم انه مقطوع به اتعنون ان اصل الحكم مقطوع به ام
دوامه فان قلتم بالاول فمسلم والنسخ ليس بوارد عليه وان قلتم
بقطع دوامه وبنفي انتهائه وان قلتم بالثاني فممنوع لان بقاء الحكم
حال حياة النبي عم ظني لاحتمال النسخ قائم في كل حال فاما
بعد وفاته عم وجب الحكم بالبقاء قطعا لتيقننا بان لا نسخ بعد
انقطاع الوحي فلا بد ان يكون ما ثبت به النسخ مستندا الى حال
حياة النبي صلعم بطريق لا شبهة فيه قال القاضي ابو زيد لم يوجد
في كتاب الله تعالى ما نسخ بالسنة الا من طريق الزيادة على النص وفي
سير ان الاصول الوصية المفروضة في قوله تعالى كتب عليكم اذا
حضر احدكم الموت ان ترك خيرا اي مالا الوصية للوالدين و
الاقربين انتسخت بقوله عم ان الله تعالى قد اعطى كل ذي
حق حقه الا لا وصية للوارث فانه وان كان خبر واحد لكن

الامة تلقته بالقبول فالنسخ بالمتواتر والمشهور انواع التلاوة
والحكم وهو ما نسخ من القرآن في حياة الرسول عم بالآحاد حتى
روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة والحكم
دون التلاوة مثل قوله تعالى لكم دينكم ولي دين والتلاوة دون
الحكم مثل قراءة ابن مسعود رض في كفارة اليمين فصيام ثلاثة ايام
متتابعات ومثل قراءة من قرأ فاقطعوا ايمانهما وهو ابن عباس
نسخت تلاوتها في حياة النبي عم بشرف القلوب من حفظها
الى قلوب دينك الراوي او بالآحاد اذ قاله الامام فخر الاسلام
ولقائل ان يقول النسخ رفع حكم شرعي بدليل شرعي والآحاد
والامامة ليسا بدليلين شرعيين فلا يكون ذلك نسخا وبقي
حكمها فان قلت القرآن يثبت بالتواتر ولم يثبت فيما رواه قلت
ذلك شرط لما بقي فيما بين الخلق كشرط ما نسخ لعدم اختصاصه
القطع فان قلت النسخ رفع حكم شرعي والتلاوة ليس بحكم
شرعي حتى يجوز نسخه قلت يريد بنسخ التلاوة انه ينسخ
الاحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلوة ونحوه وذلك حكم شرعي
ولقائل ان يقول ان قراءته لما لم تتواتر لم يثبت قرآنيته فلا يكون
نسخ التلاوة ونسخ وصف الحكم اي مع بقاء اصل الحكم وذلك
مثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا لان الاطلاق مع مقصود
من الكلام وحكمه الخروج عن العهدة باتيان المطلق والتقييد
اثبات القيد وحكمه الخروج عن العهدة باتيان المقيد لا غير ومن
ضرورة ثبوت التقييد انعدام صفة الاطلاق وذلك انما يكون

بعد

بعد انتهاء مدة حكم الاطلاق فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان
اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة
اللفظ فهو بمفهوم اللغة وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا
يكون حكما شرعيا وعند الشافعي رض تخصيص لان النسخ
رفع الحكم والزيادة تقرير للحكم وضم حكم آخر اليه وذلك ليس
بنسخ قلنا التخصيص لا يوجب حكما فيما بقي وله العام غير الحكم
الاول ولكن يتبين ان العام لم يكن متناولا لما صار مخصوصا منه
ولهذا لا يكون التخصيص الا مقارنا وحاصله ان التقييد للاثبات
والتخصيص للاخراج واي مشابهة بين الاخراج من الحكم و
بين الاثبات الحكم فلا يصح جعله تخصيصا وان قلت التخصيص
ابعد من النسخ فلا يصار الى النسخ عند امكانه قلت لما دل
الدليل على ان خصوص العدم لا يجوز ان يكون متراخيا ان يكون
وجب المصير الى النسخ وان كان خلاف الاصل حتى ابينا نسخ
هذا الخلاف زيادة النفي على الجلد بخبر الواحد وهو قوله
عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام لان الزيادة نسخ عندنا
ونسخ الكتاب بخبر الواحد غير جائز اذا رأى الامام المصلحة
فيه وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس على
كفارة القتل لاستلزام هذا القياس الزيادة على النص لان
الرقبة في قوله تعالى في كفارة الظهار واليمين مطلقة وبالقياس
لا يجوز نسخ الاطلاق والشافعي رض قاس كفارة الظهار
واليمين على كفارة القتل وشرط فيها رقبة مؤمنة لان الكفارات

جنس واحد **فصل** افعال النبي صلعم المراد منها افعال
اختيارية صالحة للاقتداء لان الباب لبيان حكم الاقتداء في افعاله
سوى الزلة وانما تعرض للزلة دون غيرها مما لا يصلح للاقتداء
لبيان انها ليست بمعصية ممن صدرت عنه لانها اسم لفعل
حرام غير مقصود في نفسه للفاعل ولكن وقع عن فعل مباح
قصده والمعصية فعل محرم وقع عن قصد اليه فاطلاق اسم
المعصية على الزلة في قوله تع فعصى ادم ربه مجاز لان الانبياء
معصومون عن الكبائر والصغائر لا عن الزلات عندنا وعند
بعض المعتزلة لم يعصموا عن الصغائر وذكر في عصمة الانبياء ان
معنى الزلة انهم زلوا عن الطريق الى الباطل ولكن معناها انهم زلوا
عن الافضل الى الفاضل وانهم يعاتبون به لجلالة قدرهم و
مكانتهم من الله اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض ثم
قسم المص افعاله عم الى اربعة متابعة لهم السلام وسائر الاصوليين
قسموا الى ثلاثة اقسام وادخلوا الواجب في الفرض وهو اولى
الى الضبط الصواب لان الواجب الاصطلاحي وهو ما يثبت
بدليل فيه اضطراب لا يتصور ذلك في حقه عم لان الدلائل
كلها قطعية في حقه عم والجواب عنهم ان المراد تقسيم افعاله
بالنسبة الينا وح يتصور فيه الواجب الاصطلاحي لثبوت
بعض افعاله في حقنا بدليل ظني والصحيح عندنا ان ما علمنا
من افعاله واقعا على جهة اي صفة نتقرب به في اتباعه مثل
تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص وما لم نعلم على اي جهة

فعاله

فعاله النبي صلعم قلنا فعاله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة
لما فرغ عن بيان افعاله شرع في بيان حكمه بالنسبة الينا وفيه
اقوال لم يتعرض المص لتفصيلها واكتفى بذكر ما هو المختار وفيه
اشارة الى وقوع الاختلاف فيه فقال عم ان عرف انه كان سهوا
كالنائم على ركعتي العصر او طبعا كالاكل والشرب والمنام وغيرها
او مخصوصا به كوجوب التهجد والضحى والزيادة على الاربع في
النكاح وغيرها لا يلزمنا الاتباع وان كان غيرها قال بعض يجب
الوقف فيه حتى يظهر ان النبي عم على اي جهة وجه فعله من
الاباحة والندب والوجوب لان المتابعة لا يتحقق قبل
معرفة صفة الفعل اعترض عليه بان هذا القائل ان كان يمنع
الامة من ان يفعلوا مثل فعاله فقد اثبت صفة الحظر في الاتباع
وان كان لا يمنعهم فقد اثبت صفة الاباحة وفيه نظر لان ثبوت
الصفة غير حاصر لجواز ان لا يمنع ولا يجيز فيتوقف والجواب
ان يقال التوقف يوجب الشك ولا شك في ثبوت الاباحة
في حقه فنتمسك بتلك الجهة حتى يقوم المنع وقال بعضهم يجب
اتباعه ما لم يقم دليل المنع لقوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول
وقال الكرخي نعتقد فيه الاباحة لنتيقنها الا اذا دل الدليل
على الوجوب او الندب وهذا القول المختار ان في قوله تع
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة تنصيصا على جواز
التاسي به في افعاله حتى يقوم الدليل المانع وهو المرجح
للاختصاص به عم والوجوب فرعان لما فرع من تقسيم السنن

في حقنا شرع في تقسيم السنة في حق النبي عم وفي بيان طريقته
في اظهار احكام الشرع اهو بالوحي ام بغيره من الالهام والاجتهاد
مع توصله الى ما يوجب علم اليقين ظاهر وباطن فالظاهر ثلاثة
انواع الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه اي سمع النبي عم
بعد علمه بالمبلغ وهو الملك بانه قاطعة المراد منها العلم الضروري
النافي للشك بان المبلغ ملك نازل بالوحي من الله تع والقرآن
من هذا القبيل قال الله تع قل نزله روح القدس من ربك بالحق
وهو اي ما ثبت اي الذي انزل عليه بلسان الروح الامين وهو
النوع الثاني قوله او ثبت عنده باشارة الملك من غير بيان
بالكلام واليه اشار النبي عم بقوله ان روح القدس نفث في
روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والنوع الثالث
قوله او تبدى لقلبه اي ظهر بالقوة بالهام من الله تع بان اراه الله
بنور من عنده اي بسبب نور في قلبه من عند الله كما قال الله
تع لتحكم بين الناس بما اراك الله والباطن من الوحي ما يثبت
بالاجتهاد بالتامل في الاحكام المنصوصة فعلى الاجتهاد منه
عم وحيا باعتبار المآل فان تقريره عم على اجتهاده يدل على انه
هو الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحي ابتداء فاب بعضهم وهم
الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين ان يكون هذا من حظه اي ان
يكون الاجتهاد من حظ النبي عم في احكام الشرع يحتج بقوله
تع وما ينطق عن الهوى اخبر الله تع بانه لا ينطق الا عن وحي
ولا شك ان الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا وجوابهم ان قوله تع

وما

وما ينطق عن الهوى نزل في شان القرآن معناه وما ينطق بهذا
القرآن هوى نفسه والعرب يجعل عن مكان الباء يقول رميت عن
القوس اي بالقوس وليس معناه انما ينطق به انما هو الوحي وكيف
سلمنا انه نفي النطق عنه بغير الوحي على سبيل التعميم فلا نم ان كلامه
اذا ثبت بالاجتهاد لا يكون وحيا فان الاجتهاد منه عم وحي
باطن باعتبار المآل لانه لا يقرر على الخطاء وعندنا هو مامور
بانتظار الوحي فيما يوحى اليه لاحتمال اصابة النص بنزول الوحي
كما وجب على المتيمم طلب الماء في موضع يرجى وجوده ثم التيمم
بالمراد بعد انقضاء مدة الانتظار وهي مقدرة بثلاثة ايام وقيل
بخوف فوت الفرض وذلك يختلف بحسب اختلاف الحوادث
كانتظار الولي الاقرب في النكاح فانه مقدر بخوف فوت
الخطاب الكفوء ولا فرق بين الاجتهاد في امر الحرب وبينه في
حوادث الاحكام الا انه معصوم عن القرار على الخطاء هذا جواب
عما يقال لا يجوز له الاجتهاد لانه لو جاز كان ينبغي ان يكون منزلته
دون منزلة النص فيكون ظنيا فيجوز مخالفته اعلم ان قوله يشتمل
على امرين احدهما انه يجوز عليه الخطاء في الجملة لان قوله تع عفا الله
عنك لم اذنت لهم يدل على الخطاء في الاذن والا لما يعاتب عليه
والثاني انه لا يجتمع القرار على الخطاء لانه يؤدي الى الامر باتباع
الخطاء وهو باطل بخلاف ما يكون من غيره اي يكون الاجتهاد من
غير النبي عم من البيان بالرأي حيث يجوز مخالفته لمجتهد اخر
لاحتمال الخطاء والقرار عليه ثم ذكر المص نظيرا لما ذكر من الفرق بين

الاجتهاد بين وهو قوله وهذا اي اجتهاد النبي عم كان بالهام وهو
القذف في القلب من غير نظر وتعلم لان فانه حجة قاطعة
وصفة اي في حق النبي عم حتى لم يجز في الفتنة لكونه متيقنا بانه
من عند الله وان لم يكن في حق غيره بهذا بانه ليس حجة وشرايع
من قبلنا لم يرد ما قص الله او رسوله علينا حتى اصبح ابو يوسف
رح اجرى القصاص بين الذكر والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم
فيها ان النفس بالنفس مع ان ذلك كان فيمن تقدم فيه بقوله
قص الله او رسوله لان ما قص علينا اهل الكتاب ويفهم المسلمين
من كتبهم فانه لا يجب علينا اتباعه لما انهم حرفوا الكتاب من بعد
انكار شيء انه شريعة لرسولنا عم لا يحقق شبهة السماع في
قول الصحابي ناسب ان يلحق باقسام السنة فقال وتقليد الصحابي
واجب وهو عبارة عن اتباع قوله او فعاله معتقدا للحقية من
غير تامل في الدليل بترك بالقياس اي قياس التابعين ومن بعدهم
قيد بالتابعين لان مذهب صحابي اما كان او مخيرا ليس حجة على
صحابي اخر اتفاق لاحتمال السماع عن النبي عم بل الظاهر من حاله
انه يفتي بالخبر فكان قوله مقدما على الرأي ولئن سلمنا ان قوله
صادر عن الرأي فرأي الصحابي اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا
الرسول والاحوال التي يتغير بها الاحكام ولهم مزية في الضبط
فكان رأيهم مرجحا فوجب تقليدهم وقال الكرخي لا يجب تقليده
الا فيما لا يدرك بالقياس لان ما لا يدرك بالقياس يتعين جهة
السماع اذ لا يظن بهم المجازفة والكذب لان الدين ثابت بنقلهم

وان كان مدركا بالقياس فرأيه يحتمل الخطأ فلا يكون حجة كغيره
وقال الشافعي رح لا يقلد احد منهم اي من الصحابة سواء كان
يدرك بالقياس او لا لان مذهبهم لو كان حجة لتناقض لان
الصحابة يخالف بعضهم بعضا وليس قول بعضهم اولى من
قول الاخر فيلزم التناقض وهو باطل وقد اتفق فيما لا يعقل
بالقياس مثال المقادير كما في اقل الحيض يعني كما قال عمر رضي الله عنه اقل
الحيض ثلاثة وشريح باع بالمال عما باع قبل نقد الثمن مع ان
القياس يقتضي جوازه على ما يقول عائشة رضي الله عنها المرأة القابلة
اني بعت جاريا من زيد بن ارقم بثمان مائة درهم الى العطاء فاشتريت
الى مثله كاشتريت منه بثمانية بيسا اشتريت واشتريت ابلغي
زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل حجه وجهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان لم يتب واختلف علماؤهم في غيره اي عمل الصحابة فيما يدرك
بالقياس يعني لم يستقر مذهبهم في هذه المسئلة بل مسائلهم تختلف
الدلالة في تقليد الصحابي ببعضها يعني لم يستقر مذهبهم في هذه
المسئلة بدل على تقديم قول الصحابي على القياس وبعضها
يدل على تقديم القياس كما في اعلام قدر راس المال قال ابو
يوسف ومحمد رح تسمية قدر راس المال ليس بشرط في
السلم فيما اذا كان راس المال مشارا اليه لان الاشارة ابلغ
التعريف من التسمية والاعلام بالتسمية يصح بالاجماع
فكذا بالاشارة على ما بالقياس مع انه روي عن ابن عمر خلافه
وابي رح شرط الاعلام لجواز السلم فيما اذا كان راس المال مشارا

اليه وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رضه والاجير المشترك كالخصار
قالا انه ضامن لما ضاع في يده مما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة و
نحوها فاذا لم يمكن الاحتراز عنه كالحريق الغالب لا ضمان بالاتفاق
وروي وجوب الضمان عن علي رضه فانه كان يضمن الخياط صيانة
لاموال الناس وخالف ابو يوسف رضه المروي عن علي رضه فقال انه
امين فلا يضمن كالاجير الخاص وهذا الاختلاف اي الاختلاف
المذكور في تقليد الصحابي لما فرغ عن تقرير الاقوال اشار الى
حال النزاع وكان المناسب ان يذكر اولا لان تلخيص حال النزاع
يجب ان يقدم على الاقوال والبرهان في كل ما ثبت منهم اي من الصحابة
من غير خلاف بينهم اذ لو كان فيه خلاف لا يجوز تقليد الصحابي
وكان ذلك اختلافا بالرأي لانهم لما اختلفوا ولم يجوزوا السماع
من النبي عم تعين وجه الاجتهاد في حال القياس ولا نسخ في
القياس بل يجب الترجيح ان امكن والا يقال بايهما شاء بشهادة
قلبه ومن غير ان يثبت ان ذلك بلغ غير قائله قلت مسلما
له لانه لو قيل نقل من غيره ثم كان اجماعا فلا يجوز خلافه واما
التابعي فان ظهرت فتواه في زمن الصحابة كشريح والحسن البصري
وعلقمة والنخعي وغيرهم كان مثلهم عند البعض وفي النوادر كذا
روي عن ابي حنيفة رح لانه ما زاحمهم في الفتوى علم ان رأيه في القوة
والضعف مثل رأيهم فيجب تقليده كتقليدهم وقد صح ان عليا
رضه تحاكم الى شريح في درعه وقال درعي عند فلان يعني اليهودي
فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي وفي يدي فطلب شاهدا

من علي فشهد له قنبر والحسن ابن علي رضه فقال شريح اما شهادة
مولاك فقد اجزتها واما شهادة ابنك فلا اجيزها وكان من رأي
علي رضه جواز شهادة الابن لابيه فسلم الدرع الى اليهودي فقال
اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي به فصدقت
والله انها لدرعك ثم اسلم اليهودي وهو الصحيح وقيل لم يسلم اختار
رواية النوادر وتابعه المص وعن ابي حنيفة رضه قال لا اقلد بهم هم رجال
وكنا رجال لان قول الصحابي انما يجعل حجة لاحتمال السماع و
اصابة رأيهم بكرامة صحبة النبي عم ومشاهدتهم احوال التنزيل فذلك
مفقود في التابعين فكان كسائر الائمة يختار هذه الرواية و
لم يعتبر رواية النوادر وان لم تظهر فتواه ولم يزاحمهم في الرأي
كان مثل سائر الائمة في الفتوى لا يصح تقليده شريح عاش
مائة وعشرين سنة واستقضاه عمر رضه على الكوفة ولم يزل بعد
ذلك قاضيا خمسا وسبعين سنة لم يتعطل فيها الا ثلاث سنين
امتنع عن القضاء في فتنة ابن الزبير واستعفى شريح الحجاج عن
القضاء فاعفاه فلم يقض بين اثنين حتى مات سنة تسع وسبعين
كذا قاله القتبي رح

باب الاجماع

وهو في اللغة الاتفاق
وفي الشريعة اتفاق مجتهدي امة محمد صلعم في عصر على امر فتقيد
الامة يخرج الامم السابقة وقيد في عصر لئلا تدخل جميع الاعصار و
قوله على امر يتناول القول والفعل هذا التعريف انما يصح على قول من
لم يعتبر موافقة العوام واما من اعتبرها فلا يحتاج فيه الى الرأي هو
اتفاق اهل عصر من هذه الامة على امر هو ركن الاجماع وهو ما يقدم

به الاجماع نوعان شرعية وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق اي
اتفاق الكل على الحكم او شروعهم في الفعل ان كان من بابه اي من
باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا في المزارعة او
الشركة كان ذلك اجماعا منهم على شرعيته ورخصة وهو ان
يتكلم او يفعل البعض دون البعض اي يتفق بعض المجتهدين
على قول او فعل وانتشر ذلك في اهل عصره وسكت الباقون
منهم ولم يردوا عليهم بعد مضي مدة التامل وهي ثلاثة ايام او سنة
بمجلس العام ويسمى هذا اجماعا سكوتيا وانما كان رخصة لانه جعل
اجماعا ضرورة نفي نسبتهم الى الفسوق والتقصير في امر الدين فان السا كت
عن الحق شيطان اخرس في موضع الحاجة ولو شرط لانعقاده
الاجماع التنصيص من الكل لادى ذلك الى تعذر انعقاده
لان الوقوف على كل واحد منهم في كل حادثة حرج بين فينبغي
ان يجعل سكوتهم رضى والسكوت من الباقين كاف في انعقاد
الاجماع وفيه خلاف الشافعي رضه قال انه ليس باجماع لان
السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة ولعدم تادي تاملهم الى
الجواب فلا يدل على الرضى كما روي عن ابن عباس رضه انه خالف
عمر رضه في العول فقيل له هلا اظهرت مخالفتك على عمر رضه فقال
كان رجلا مهيبا فهبته وقد صح عن الشافعي رحمه الله قال لما كون
لو كانوا نفرا يسيرا ينعقد الاجماع عنده ويمكن الزام الشافعي
بهذا لانه اذا كان سكوت القليل دليل الرضى والوفاق مع
عدم تمكنهم من اظهار الخلاف لتمكنهم فلان يجعل سكوت الاكثر

قوله

مع تمكنهم من اظهار الخلاف يكون دليلا على الرضى اولى ولا يقال ان
يقول الامام بعتبر سكوت الاقل لئلا يؤدي الى تعذر انعقاده فلا
يلزم من عدم اعتبار الاقل عدم اعتبار الاكثر وقد ثبت من مذهبه
رح غير صحيح لان طرده كان اشد انقياد الاجماع الحق من غيره
حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير في تمام السمع وانما
لم يتعرض المص لتعريف الاجماع لكونه معلوما من بيان ركنه واهله
وشرطه واهل الاجماع من كان مجتهدا والمجتهد ما في في باب
القياس الا فيما يستغني فيه عن الاجتهاد كحفظ القرآن واعداد
الركعات ومقادير الزكوات او استفتاء الخبير والاستفهام فان
اجماع العوام فيه كاجماع المجتهدين ليس فيه هوى اي اتباع
البدعة ولا فسوق لانه يورث التهمة وشرط العدالة والاهلية
انما يثبت بالعدالة وذهب ابو بكر الباقلاني الى ان الاجتهاد
ليس بشرط واعتبر قول العامي في انعقاد الاجماع لان قول الامة
انما يكون حجة لعصمتهم عن الخطاء ولا يلزم ان يكون العصمة الثابتة
للمجموع ثابتة للبعض والجواب عنه ان العوام كالانعام وكان
عليهم ان يقلدوا المجتهدين فلا يعتبر خلافهم فيما يجب عليهم
فيه التقليد وكونه من الصحابة او من التابعين وفي الصحاح عن
الرجل شاذ ورهطه الاقربون لا يشترط وقيل يشترط لان
النبي عم مدح الصحابة واثنى عليهم وهم في الامر بالمعروف هم
الاصول وقال عم اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا
كتاب الله وعترتي قلنا ما ذكرتم يدل على فضلهم لا على ان

ولا يصح هذا النقول من ابن عباس فتاويله انه يظهر لما علم ان عمر رضه منه فلا يظهر رايه في مقابلة رايه
صح

العترة الخواص
(اي عترة الرسول عم)

اجماعهم حجة دون غيرهم وكذا اهل المدينة يعني كون اهل الاجماع
من اهل المدينة ليس بشرط وقال مالك شرط لقوله عم ان المدينة
تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد ولخطاء خبث فيكون منفيا
عن اهلها فيكون قولهم صوابا واجيب عنه ان المراد من الخبث
من كثرة الاقامة في المدينة او بانه محمول على نفي الخبث في زمن الرسول
عم وانقراض العصر يعني موت جميع المجتهدين بعد اتفاقهم على
حكم ليس بشرط لانعقاده عندنا وعند الشافعي رض شرط لان
الاجماع انما يثبت باستقرار الاراء واستقراريا لا يثبت الا بالانقراض
لان قبله الرجوع محتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار ولنا
ان الادلة الدالة على حجية الاجماع لم تتصل بين الانقراض
وشرط الانقراض زيادة على النص والزيادة نسخ فلا يجوز وثمرة
الخلاف تظهر فيما اذا رجع بعضهم بعد الانعقاد عندنا لا يصح و
عند الشافعي رح يصح وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف
السابق عند ابي ح رح يعني اذا اختلف اهل عصر في مسئلة وماتوا
على ذلك الخلاف وذهب اصحاب الشافعي رض الى ان ذلك الخلاف
يمنع انعقاد الاجماع في العصر الثاني وقال اكثر الحنفية لا
يمنع فينعقد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق عند علمائنا
وهو مختار فخر الاسلام وتبعه المص واليه اشار بقوله وليس
كذلك في الصحيح قال بعضهم فيه اختلاف بين ائمتنا فعند
ابي ح رح يمنع من الانعقاد وعند محمد رح لا يمنع وابو يوسف رح في
رواية معه وفي رواية مع ابي ح حتى لو باعه ام الولد وهي

اذا قضى القاضي ببيعها لا ينفذ قضاؤه عند محمد رح لانه وقع في الخلاف
للاجماع وينفذ عند ابي ح في رواية الكرخي عنه لانه لم يقع في الخلاف
للاجماع وقد اختلف الصحابة رض في بيع ام الولد فعند عمر رض
لا يجوز وعند علي رض يجوز ويمكن ان يجاب عنهم بان الاختلاف
في المسئلة بناء على ان الاجماع المتاخر اجماع يختلف فيه اذ عند
اكثر العلماء هو ليس باجماع وفيه شبهة عند من جعله اجماعا فهي
لا تغير حاله فصادف قضاء القاضي ببيع ام الولد محلا مجتهدا
فيه غير مخالف للاجماع القطعي فينفذ قضاؤه لابتناء على انه
يشترط عدم الاختلاف السابق لانعقاد الاجماع اللاحق والشرط
اجماع الكل وخلاف الواحد الصالح للاجتهاد مانع فخلاف
الاكثر وقال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع باتفاق الاكثر لان
الحق مع الجماعة لقوله عم يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار
ولو لم ينعقد الاجماع باجتماع الاكثر لما استحق الوعيد
ولنا ان لفظ الامة في قوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة يتناول
الكل ولان كل مجتهد يحتمل الصواب والخطاء فيحتمل ان يكون
الصواب مع المخالف والمراد من قوله شذ شذ بعد ان كان
موافقا للجماعة حتى يحقق الاجماع ذهب قوم الى اشتراط عدد
التواتر في الاجماع لئلا يتصور رد اقوالهم على الخطاء وذهب الجمهور
الى عدم اشتراطه لان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لا يختص
بعدد دون عدد وقيل لو لم يبق من المجتهدين الا واحد يكون
قوله اجماعا لانه عند الانفراد يصدق عليه لفظ الامة كما قال البديع

إن إبراهيم كان أمة قانتا فانه يدخل تحت النصوص الدالة على
عصمة الامة من الخطاء وقيل اقل ما ينعقد به ثلاثة وانه مال
السرخسي لانه اقل الجماعة وقيل اثنان لان الاجتماع لا يتحقق
بدون ذلك وحاصله في الاصل ان يثبت المراد به اي بالاجماع
شرعا على سبيل اليقين والقطع كرامة لهذه الامة فيثبت بالاصل
لان الاجماع ربما لا يكون موجبا للحكم قطعا بسبب العارض
كما اذا ثبت الاجماع بنص البعض وسكوت الاخرين واما قيد
بالحكم الشرعي لانه هو محل الانعقاد لا امر الدنيا كامر الحرب
وغيره فانهم ليس بحجة لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطئا
فلا يكون قول الجميع صوابا البتة ولنا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اتقوا الله وكونوا مع الصادقين اراد بهم الصادقين في كل
الامور الذي يجب متابعتهم وهم مجموع الامة لا بعضهم لانا
لا نعرف بعضا باعيانهم فنتبعهم وقوله تع وكذلك جعلناكم
امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس والله تعالى وصفهم
بالعدالة لان الوسط بمعنى العدل فيكون اجماعهم حجة فان قلت
لا يلزم من قبول شهادتهم صدقهم حقيقة فان الشاهد من شهادته
تقبل شهادته مع ان صدقه مظنون قلت الله لم يحكم لنا
باعيانها بالعدالة ولو حكم لخبر منا بصدقها وحكم للامة فلا بد
من صدقهم والداعي الى مستند الاجماع قد يكون من اخبار
الاحاد كاجماعهم على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض و
السبب الداعي اليه قوله ص لا تبيعوا الطعام قبل القبض والقياس

كاجماعهم

كاجماعهم على حرمة بان الربا في الارز وسبب القياس وقد يكون من
الكتاب كاجماعهم على حرمة الخلافة بقوله تع حرمت عليكم
امهاتكم وبناتكم وقال بعض لا ينعقد الاجماع الا عن خبر واحد
او القياس اذ عند وجود الكتاب والسنة المشهورة لا يحتاج
الى الاجماع وقال بعض لا ينعقد الا بدليل قطعي لان غيره لا يوجب
القطع وقيل ينعقد لا عن دليل بل بالهام وتوفيق بان يخلق
الله تع فيهم علما ضروريا او توفيقهم لاختيار الصواب من
بيع المقاطيع واخراج الخام ولكنا نقول ذلك فاسد لان القول
لا ينعقد منهم الاجماع على حكم من احكام الله تع خبرا فاقل بل
حديث او معنى من النصوص رأوه مؤثرا وما ذكروا من بيع
المقاطيع واخراج الخام فالاجماع منهم واقع عن دليل الا انه
لم ينقل الينا استغناء بالاجماع عنه كذا في جامع الاسرار
واذا انتقل الينا اجماع السلف اي الصحابة رض باجماع كامل
عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر فانه يوجب العلم
والعمل قطعا كاجماعهم على كون القرآن كتاب الله تع وفرضية
الصلاة وغيرها واذا انتقل الينا بالافراد بان روى ثقة ان الصحابة
رض اجمعوا على كذا كان كنقل السنة بالاحاد فانه يوجب العمل
دون العلم كخبر الواحد كقول عبيدة السلماني اجتمع الصحابة على
محافظة الاربع قبل الظهر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت
وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة وقال بعض اصحاب الشافعي رح
الاجماع المنقول بالاحاد لا يوجب العمل لان الاجماع قطعي

وقول الواحد لا يوجب وتسعة اتفاقهم فالاقوى اجماع
الصحابة نصا اى نصرى اس الكل لا خلاف في حجيته فانه مثل
الاية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده ثم الذى يعنى ثم بعد هذا
الاجماع الاجماع الذى نص البعض اى بعض الصحابة وسكت
الباقون لان السكوت في الدلالة على الاتفاق دون النص
وفى التلويح لا يكفر جاحد الاجماع السكوتى وان كان هو من
الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص ثم اجماع من بعدهم
اى اجماع اهل كل عصر على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم
فانه بمنزلة الخبر المشهور كما مر كلامه يشير الى ان اجماع غير
الصحابة منحط الدرجة من الاجماع السكوتى من الصحابة
ولقائل ان يقول السكوت في الدلالة دون النص فكيف يكون
السكوتى اعلى درجة من النصيص لا يقال انما انحطت درجته
عن الاجماع السكوتى لمكان الاختلاف فيه لانا نقول الحق انه
للاجماع السكوتى اثر كما ثبت في والبا قلانى وابن ابان وبعض
المعتزلة ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه من الف فانه بمنزلة اخبار
الاحاد يوجب العمل دون العلم ويكون متقدما على القياس كخبر
الواحد والامة في عصر من الاعصار واذا اختلفوا في مسئلة على ثلثة
اقوال كان اجماعهم على ان ما عداها اى ما عدا تلك الاقوال
باطل ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول اخر مثاله جارية اشتراها
رجل ووطيها ثم وجدها عيبا فقيل ان الوطى يمنع الرد وقيل
لا يمنع وله الرد مع الارش والرد حتى لا يكون حاجزا بين

التقويض

التقويض فلا يجوز وقيل هذا من الصحابة خاصة اى ذهب بعضهم
الى ان كون الاختلاف على قولين اجماعا على بطلان ما عداهما
مخصوص بالصحابة وقطعا ان هذا غير مخصوص بهم بل هو مطلق
يجرى في اختلاف كل عصر هكذا قيل **باب القياس** هو
القياس في اللغة هو التقدير وفى الشرع تقدير الفرع بالاصل في
الحكم والعلة اعترض على هذا التعريف بانه غير جامع اذ يخرج
عنه القياس بين المعدوم وبين كقياس عدم العقل بسبب الجنون
على عدم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب بالحجر عن فهم
الخطاب لان الاصل سابق والفرع لاحق ووصف المعدوم
بالسبق والتاخر لا يصح لان المعدوم ليس بشئ ولقائل ان يقول
لا نم جريان القياس بين المعدوم وبين وما ذكرت من المثال غير
مستقيم لانه قياس الجنون على الصغر في سقوط الخطاب بعلة الحجر
عن فهم الخطاب غاية الامر ان يكون علة حقيقية ولا يلزم منه ان يكون
معدوما والشئ ما يصح ان يعلم ويخبر عنه كما فسره به سيبويه
والشئ بهذا المعنى يطلق على المعدوم وقال الصحيح ما ذكره صاحب
الميزان وهو انه مثال حكم احد المذكورين بمثال حكمه في الاخر
اختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر لا مثبت لان
المثبت هو الله وانما قال مثال حكم لانه لو قال ابانة حكم لقيل يلزم
منه انتقال العرض وهو فاسد اصح من ابطال القياس بالكتاب
والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب
تبيانا لكل شئ اى بيانا لكل امر من امور الشرع وفيه بيان ان

الاحكام كلها في الكتاب بعبارته او اشارته او دلالته او اقتضائه
فان لم يوجد فالابقاء على الاصل من وجود او عدم واما السنة
فقوله عم لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى نشرت فيهم اولاد
السبايا فقاسوا ما لم يكن بما كان فضلوا واضلوا واما المعقول
فهو ان في القياس شبهة في اصله لان الوصف الذي هو علة غير
منصوص عليه ولا وجه لاثبات ما هو حق الله بطريق فيه شبهة
ولا يلزم على هذا اخبار الاحاد فان اصله قول الرسول وهو حجة
موجب للعلم قطعا وانما تمكن الشبهة في طريق الانتقال وانه
حجة نقلا وعقلا اما النقل فقوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار
لان الاعتبار رد الشيء الى نظيره كذا قاله نقلا من كبار ائمة
اللغة وهذا هو القياس وقد ثبت معاذ معروف وهو ما روي
ان النبي عم حين بعث معاذا الى اليمن قال بم تقضي قال بكتاب
الله تع قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله عم قال فان لم تجد
قال اجتهد برائي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحمد لله الذي وفق
رسول رسوله لما يرضى به رسوله ولو لم يكن القياس حجة لانكر ولما حمد
الله وان قلت لا نم صحة الحديث لان قوله فان لم تجد في كتاب
الله يناقض قوله تع ما فرطنا في الكتاب من شيء ولانه صلى الله عليه وسلم
سأله عما يقضي بعد ان نصبه للقضاء وذلك لا يجوز لان
جواز نصبه مشروط بصلاحية القضاء قلت قول الرسول دل
على ان القياس حجة والكتاب دل على وجوب اتباع قوله عم
فكان كتاب الله تع دالا على الاحكام الثابتة بالقياس فلا يكون

في كتاب الله تع تفريط والمراد من قوله بعث معاذا عم ان يبعث
يبعث واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب بقوله تع فاعتبروا
وهو التامل في ما اصاب من قبلنا من المثلات اي العقوبات
جمع مثلة بفتح الميم وضم الثاء فسر الاعتبار بالتامل وان كان المراد
منه والله اعلم رد انفسنا الى انفسهم في استحقاق تلك العقوبات
عند مباشرة تلك الاسباب لان هذا الرد انما يتحقق بالتامل
في احوالهم ولما كان التامل هو المؤدي الى هذا الرد جعل التامل
نفس الرد اي انه لما نسب مقام المسبب وجعله دليلا معقولا
باسباب نقلت شرعهم بتلك عنها اعتبارا من مثله من الجزاء فالتامل
يكون في الحكم والسبب والقياس نظيره لان النظر فيه ايضا
في الحكم والعلة والشرع كما جعل المثلات متعلقة باسباب قصتها
كذلك جعل الاحكام الشرعية متعلقة بمعان اشار اليها فكما ان
مباشرة اسباب تلك المثلات توجب المثلات فكذلك
وجود مثل معنى الحكم المنصوص في غيره يوجب مثل الحكم المنصوص
عليه في غيره فدل الاعتبار المذكور على صحة القياس ومن هذا
يعرف ان الاول استدلال بعبارة النص وهذا استدلال بدلالته
لانه ثابت بمعناه اللغوي الا انه سماه دليلا معقولا لان الوقوف
يحصل بالتامل لا بظاهر النص فان قلت الاعتبار المامور به
انما هو فيما ذكر من المثلات خاصة فلا يكون له دلالة على كون
القياس الشرعي حجة مامورا به قلت ان اريد به الاعتبار عاما
في المثلات وغيرها فهو دليل بعبارته على ان القياس حجة وان

اريد به الاعتبار في المثلات فحسب وهو ايضا دليل على ان
القياس حجة بدلالته وكذلك التامل هذا استدلال ثان بالمعقول
ووجهه ان التامل في صنايع الله تعالى استعارة عبرنا اي عبر الالفاظ
لصنايع الله تعالى اي جاز كالتامل في الانسان معنى الشجاع
لاستعارة اسم الاسد له والقياس نظيره اي نظير كل واحد من
التاملين ثابت من حيث انه تامل في معاني النص لاثبات حكم
في كل موضع علم انه مثل المنصوص عليه فان قلت هذا اثبات
الشيء بنفسه لانه قاس جواز القياس على جواز الاستعارة
على الوجه الذي ذكر قلت لا نم ان هذا قياس بل هو اثبات جواز
القياس بدلالة الاجماع على جواز الاستعارة بحكم العقل فان
العقل يحكم انه اذا جازت الاستعارة مع كونها غير ضرورية
كان القياس الذي هو ضروري جائزا بطريق الاولى فان قلت
هذا يدل على جوازه والمقصود وجوب متابعته وهذا لا يفيده
قلت اذا جاز وجب العمل به والا لزم العمل بما ليس بدليل
اذ ليس بعد القياس دليل اخر او ايجاب الحادثة وكلاهما منفيان
وبيانه اي بيان القياس نظير الاعتبار المذكور وهو استعارة من
حيث ان النظر في كل واحد منهما نظر في الحكم والسبب ثابت
في قوله عم الحنطة بالحنطة بالنصب اي بيعوا الحنطة بالحنطة
بدلالة الباء فانها تقتضي فعلا يتعدى بواسطتها اي دخلت فيه
وهنا ذكرت في المعادلة فناسب تقدير بيعوا وجاز الرفع
ايضا تقديره بيع الحنطة بالحنطة على حذف المضاف والحنطة

مثل اي الحنطة شيء من شانه المثل عند ارادة معرفة مقداره
قوله بكيله وقوله مثلا بمثل حال كما سبق يعني بيعوا الحنطة
بحنطة اخرى مثلا بمثل والاحوال شروط اي بيعوا بهذا الوصف
وهو التسوية بين البدلين والامر للايجاب والبيع مباح فيصرف
الامر الى الحال التي هي شرط واراد بالمثل القدر وهو الكيل
في المكيل والوزن في الموزون دون غيره بدليل ما ذكر في حديث
اخر كيلا بكيل ووزنا بوزن مكان قوله مثلا بمثل واراد بالفضل
في قوله عم والفضل ربا الفضل على القدر اي القدر الشرعي الذي
ذكرناه حتى لا يجري الربا في بيع ذرة من الذهب بذرتين ولا في
حفنة بحفنتين ولا في بيع خمس حفنات بست حفنات اذا
لم يبلغ نصف صاع فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما
اي بين البدلين في القدر ثم حرمة اي حرمة الفضل تثبت بناء
على فوات حكم الامر وهو وجوب التسوية فيكون الحرمة ثابتة
باشارة الامر عرف ذلك بالتامل في صيغة النص وبقوله عم
الفضل ربا لان الربا اسم لكل زيادة في احد البدلين وهذا اي
الذي ذكرناه وهو وجوب التسوية وحرمة الفضل حكم النص
والمشار اليه اي العلة الداعية الى وجوب التسوية القدر والجنس
لان ايجاب التسوية في القدرين هذه الاموال اذا بيعت
بجنسها تقتضي ان تكون اشياء متساوية ولن تكون كذلك اي لن
يكون اشياء متساوية الا بالقدر والجنس لانه لو لم يوجد الجنس
كالحنطة مع الشعير لا يحقق التفاوت وكذا ان لم يوجد القدر

كما في الديات لا تحصل المساواة في المقدار على سبيل الحقيقة لان
المماثلة تعدم بالصورة والمعنى وذلك بالقدر والجنس والى الجنس
اشار صلعم بقوله الحنطة بالحنطة والى الصورة اشار بقوله مثلا
بمثل فيكون القدر والجنس علة العلة والحكم يضاف الى علة العلة
ايضا وسقطت قيمة الجودة في الربويات هذا جواب سؤال مقدر
وهو ان يقال لا نم ان المماثلة حقيقة تثبت بما ذكرتم فان التفاوت
بينهما قد يبقى في الوصف مع استوائهما قدرا وجنسا فان المالية تزداد
بالجودة فان من باع ثوبا جيدا بثوب ردي ودرهم في مقابلته
الجودة يجوز ولو باع قفيزا جيدا بقفيز ردي ودرهم لا يجوز بالنص
وهو قوله عم جيد تمر ردي تمرا سواء بيدا اعلم النص اي لزوم الربا
الى وجوب التسوية القدر والجنس ثابت باشارة النص لا بمجرد
الرأي ووجدنا الارز بهذا الشروع في بيان ما يوجد فيه نص يعني
وجدنا مقادير الارز وغيره كالحنطة والذرة امثالا متساوية
فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد
البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته اي اثبات حكم
النص وهو لزوم العقد خاليا عن العوض وكونه حراما على طريق
الاعتبار المأمور به وهو اي القياس المتنازع فيه بيننا وبين مخالفينا
نظير المثلات اي العقوبات النازلة بالامم السابقة ومثلوه كل
واحد منهما اثباتا بالنص في محل معللا بعلة اشير اليها فيه فيثبتوه
الاعتبار بالتأمل في الحكم الشرعي وهو يعني غير المنصوص على
المنصوص كالاعتبار فيما ذكرنا فان الله تعالى قال هو الذي اخرج

الذين

الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا
وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم
يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي
المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار الآية نزلت في يهود بني النضير
حيث صالحوا رسول الله صلعم حين قدم المدينة ان لا يكونوا عليه
فنقضوا العهد في وقعة احد ثم خرج النبي عم واسرهم بالخروج من
المدينة وحشرهم لهم ثلاثة ايام فكرهنا فقدوا اليهم ان لا يخرجوا من
الحصن فان قاتلوكم فنحن معكم وان خرجتم نخرج معكم فلما آيسوا من
نصرهم طلبوا الصلح فاباه عم الا الجلاء لاول الحشر متعلق باخرج
اي وقت اول الحشر هو حشرهم الى الشام وظن ان لا يخرجوا
من ديارهم لعزتهم وظن بنو النضير ان حصونهم مانعتهم من الله
فاتى امر الله ومعنى تخريب بيوتهم انهم خربوها لاخراجهم الى المنتشب
والحجارة فسدوا افواه الازقة وان لا يبقى لهم بعد جلائهم مساكن
ومعنى تخريبهم بايدي المؤمنين تسببهم في ذلك فانهم اسروهم وكفروهم
بهم عليه فالاخراج من الديار عقوبة كالقتل بقوله تع ولولا ان كتب
عليهم اي على بني اسرائيل ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم
جعل الخروج عديل قتل النفس فاشرنا اسرائيل القتل على الخروج
والكفر يصلح داعيا اليه اي الى الاخراج كما يصلح للقتال فيكون الذين
كفروا بيانا للجناية وقوله من اهل الكتاب بيان لغلظ الجناية و
قوله من ديارهم بيان لغلظ العقوبة واول الحشر يدل على تكرار
العقوبة لان الاول من الامور الاضافية يدل على الحشر الثاني بعده

الحاء

وهو اجلاء عمر رضه اياهم من خيبر الى الشام ثم دعا الى الله تعالى بقوله
فاعتبروا الى الاعتبار بالتامل في معاني النص للحال به اي ما وضح
لنا من المعنى فيما لا نص فيه فنعتبر احوالنا باحوالهم فنحترز عن مثل
ما صنعوا فوقينا عن مثل ما نزل بهم فلذلك بينا اي وكذلك الحكم في
الشرعيات لاستخراج مناط الحكم باشارة صاحب الشرع
لنعمل به فيما لا نص فيه والجواب عن نفاة القياس اما من الاية
فالقرآن نزل تبيانا لكل شيء والقياس شيء من تلك الاشياء
المبينة في الكتاب وكل شيء في الكتاب لا يكون باسمه الموضوع
له لغة فيكون تبيانا بمعناه واما من السنة فالمراد به الرأي القياس
بدليل قوله فاسوا ما لم يكن بما قد كان فان قياس المعدوم
بالموجود فاسد لانه لا مماثلة بينهما على ان اسناد الحديث ضعيف
ضعفه البخاري والنسائي وعن المعقول فهو ان تعلق الحكم بمعنى
من معاني النصوص وان ثبت بدليل فيه شبهة لكن وضع الشرع
الاسباب على وجه يكون فيه شبهة لاجل العمل كالايات المأولة
والعام الذي خص منه البعض فلذا ابدا والاصول في الاصل
معلولة اي الاصل في النصوص من الكتاب والسنة واجماع
الامة ان يكون ذات علة وهي وصف يكون الحكم متعلقا به من
ثلاثة اقسام الاول ان الاصل في النصوص ان يكون معلولة و
الثاني انها معلولة باحد اوصافها لا بكلها ولا بكل واحد منها واليه
اشار بقوله الا انه لا بد في ذلك من دلالة التمييز اي دليل يميز
ما هو العلة عن غيرها والثالث قوله ولا بد قبل ذلك اي قبل

توقينا ن

فنحترز ن

السلل

التعليل من قيام الدليل على انه للحال شاهد اي ان النص معلول
في حال القياس والام تكون بمعنى في لقوله لم كتبته لخمس بقين من
رجب اي في خمس ولا يمكن كون الاصل في النصوص التعليل غير
من المعلول بان شاهد لان اشتمال النص على العلة الجامعة بين محال
النصوص عليه والفرع شاهد شهادة منه على حكم الفرع فيكون
شاهدا على ثبوت الحكم في الفرع ثم القياس تفسير لغة وشريعة
كما ذكرنا وشرطه وركنه وحكمه ودفع فنذكر الامور الخمسة فيجب معرفتها
في القياس فشرطه ان لا يكون الاصل وهو محال حكم المنصوص عليه
عند اكثر الفقهاء كالبر اذا قيس عليه الارز والفرع هو الارز وعند
المتكلمين هو النص الدال على الحكم المقيس عليه من نص او اجماع
والفرع فيه بيع الارز متفاضلا والاشبه هو الاول لان الاصل
يطلق على ما يبتنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه
على المحال بالمعنى وقيل الاشبه هو الثاني لان الذي يبتنى على الغير
هو الحكم دون المحل واذا عرف هذا فنقول ان كان المراد من الاصل
النص فمعناه وشرطه ان لا يكون النص المثبت للحكم مخصوصا
بحكمه اي منفردا مع حكمه بذلك المحل الباء بمعنى مع وضميره راجع
الى الاصل والفرق بين استعمال الباء بمعنى مع وبين مع ان مع لابتداء
المصاحبة والباء لاستدامتها بنص اخر الباء للاستعانة كما في قولك
كتبت بالقلم اي بسبب اخر يدل على اختصاصه بذلك المحل وهو قوله
تعالى واستشهدوا شهيدين وان كان المراد من الاصل محل الحكم
فالباء في بحكمه تكون صلة للمخصوص وهي تدخل على المقصور

كتمان ح

الدليل ح

نص ص

ليس المراد من المخصوص المنفرد بالحكم من الصفة العامة فانه غير مخصوص بالحكم من الصفة الا يرى ان الزنا علة لحد الشيوخ والصبيان بالقياس ح

فتجاز على القلب كشهادة خزيمة اي قبول شهادته بهذا هو الحكم
خصت شهادته من عموم سائر الشهادات المشروطة بالعدد والجنس
المراد من الخصوص المنفي الخصوص من صيغة عامة فانه غير مانع من
القياس الا يرى ان اهل الذمة لما خصوا عن ابنة القتال للحوق بام
الشيوخ والصبيان بالقياس قضية ما روى ان النبي عم اشترى
ناقة من اعرابي واوفاه الثمن فانكر المستيقاء وجعل يقول هلم
شهيدا فقال صلعم من يشهد لي فقال خزيمة انا اشهد يا رسول
الله انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عم كيف تشهد
لي ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تاتينا من خبر
السماء فلا نصدقك فيما تخبره من اداء ثمنها فقال عم من شهد
له خزيمة فحسبه فجعل شهادته كشهادة رجلين كرامة له وتفضيلا
على غيره حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة غيره وان كان فوقه
في الفضيلة كالخلفاء الراشدين مع ان الخصوص اوجبت اشتراط
العدد في حق العامة فلا يجوز تعليله لانا نتعدى بها الحكم الى غيره
ابطلنا الخصوصية الثابتة بالنص وانما خص بهذه الكرامة من بين
سائر الحاضرين بعلم جواز الشهادة لرسول الله صلعم بناء على اختياره
لجواز الشهادة لغيره بناء على العيان فان قوله عم في افاق العالم
كالعيان وان لا يكون معدولا به الباء فيه للتعدية لان العدول لازم
فلا يتاتى المجهول منه الا بالصلة والضمير راجع الى الاصل يعني ان لا
يكون الاصل عادلا عن سنن القياس اي ما يكون كبقاء الصوم مع
الاكل والشرب لا سيما ثبت بهذا النص وهو قوله عم ثم صومك

فانما

فانما اطعمك الله وسقاك فانه مخالف للقياس فلا يجوز قياس
المحظور عليه وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه
الى غيره هو نظيره ولا نص فيه هذا شرط القياس تسميته ولله
في الحقيقة ستة شروط وانما جعل الكل شرطا واحدا لان الكل
راجع الى تحقق التعدي فانه لا يتم الا بالجميع بخلاف الشرطين
الاولين لانهما ليسا من التعدي بل من شروطه الشرط الاول
كون الوصف متعديا وهو احتراز عن التعليل بالعلة القاصرة
وهو لا يجوز عندنا خلافا للشافعي رح كما سنذكره ان شاء الله
تع اعترض هنا بان تعدي الحكم وهو انتقاله من محل الى اخر محال
لانه عرض لا يقبل الانتقال وبان التعدي حكم القياس فلا يجوز
ان يكون شرطا له واجيب عنه بان المراد من تعدي الحكم تعدي
مثل حكم الاصل في الفرع مجازا وعن الثاني بان المراد ان تصور
وقوعه شرط له لا نفسه ولا بعد في ان يكون تصور وقوعه متقدما
ووجوده متاخرا والثاني ان يكون المتعدي حكما شرعيا لان القياس
لا يجري في اللغة لقوله تع وعلم ادم الاسماء كلها لا يقال الاية تدل
على ان الاسماء توقيفية دون الافعال والحروف ولا خلاف
في الكل لان المراد من الاسماء الكلمات وقال ابو بكر الباقلاني
القياس يجري في الاسماء ايضا لانا رايناه ان عصير العنب لا يسمى
خمرا قبل اشتداده واذا زالت الشدة زال الاسم كما لو تخلل
والدوران يفيد غلبة الظن والشدة حاصلة في النبيذ
فيسمى خمرا فيكون حراما الا يرى ان كتب النحو والصرف مملوة

بالافيه قلنا الدوران لا يقبل التعليل عندنا واما المعتبر هو
الاثر فلا يكون حجة علينا ولا نم ان الاسم اللغوي يثبت قياسا
لوجود معنى الشيء في شيء اخر بلا وجود صورته الا يرى ان
اليافوت قائم بالذات والظرف ايضا قائم بالذات ومع هذا لا
يسمى الظرف يافوتا وما ذكروا من الافيه في الكتب ثابت
بالتوقيف والشرط الثالث ان يكون الحكم ثابتا بالنص اذ لو
كان قياسا لا اخر لا يجوز القياس عليه كما قال بعض الشافعية في
السفرجل على التفاح في كونه ربويا بعلة الطعم ثم قاس التفاح
على البر بعلة الطعم ايضا فانه يجوز قياس السفرجل على البر بعلة
الطعم فلا يحتاج الى القياس الاخر والرابع ان يكون المتعدي بعينه
من غير تغيير اذ لو وقع في ذلك الحكم تغيير في الفرع علا يكون الثابت
في الفرع مثل الثابت في الاصل فلا يجوز القياس والقياس كون
الفرع نظير الاصل في العلة والحكم اذ لو لم يكن نظيره يكون الحكم في
الفرع بالرأي من غير الحاق باصل وهو باطل والشرط السادس ان
لا يكون في الفرع نص اذ لو كان نص فان كان حكم القياس موافقا
لحكم النص لم يكن للقياس فائدة وان كان مخالفا كان باطلا لان
القياس لا يجوز ان يكون مبطلا لحكم النص وقال الشافعي رحمه الله ان
كان حكم موافقا لحكم القياس كان الصحيح صحيحا وكان موكدا للنص
فلا يتم التعليل لما بين النص وبين الشروط فرع عليها احكاما و
هذا متفرع على الشرط الثاني من الشروط الستة يعني لا يجوز
التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة بان يقال الزنا سبب محرم في

محال

محال محرم وهذا المعنى موجود في اللواطة فيكون اللواطة زنا فيجري
عليها حكم الزنا لانه ليس بحكم شرعي ولا تصحيح ظهار الذمي لكونه
اي لكون التعليل تغيير المحرمة المشابهة بالكفارة في الاصل الى
اطلاق في الفرع عن القائم بهذا متفرع على الشرط الرابع بيانه ان
ظهار الذمي لا يصح عندنا فعند الشافعي انه لا يحرم الوطء وعند الشافعي يصح
ظهاره فيحرم وعلل بان حكم حرمة الوطء كما يلحق اهل الذمة يلحق اهل الذمة يصح
ظهاره كما يصح طلاقه قياسا على المسلم قلنا هذا تغيير لحكم الاصل وهو
ظهار المسلم في الفرع وهو ظهار الذمي واما قلنا انه تغيير لان حكم
الاصل ثبوت الحرمة موجبة للكفارة مشابهة بها وحكم الفرع ثبوت
الحرمة موجبة غير مشابهة بالكفارة لان الكافر ليس اهلا لها لان
فيها معنى العبادة والواجب على الظاهر اذا لم يقدر على الاعتاق
هو الصوم والصوم لا يصح من الكافر والواجب بالنص تحرير يخلفه
الصوم والكافر ليس باهل له وان كان للتحرير المطلق اهلا ولا
تعتد به الحكم من التناسي في الفطر الى المكره والخاطئ هذا متفرع على
الشرط الخامس قال الشافعي رح ما صار الناسي معذورا مع انه عامد
في نفس الفعل فلان يعذر المكره والخاطئ وهما ليسا بعامدين في
نفس الفعل اولى اما الخاطئ فظاهر واما المكره فلان فعله منتقل الى
المكره فلا يبقى للمكره فعل اصلا لان عذرهما دون عذر اي عذر
الناسي لان النسيان يقع في الانسان بلا اختيار منه فيكون منسوبا
الى صاحب الحق لانه هو الذي اوجده الا ترى الى قوله عم رفع
عن امتي الخطأ والنسيان بخلاف الفرع وهو فعل الخاطئ والمكره لانه وجد

معاصم

تمرة عليه لحق من وجه لانه حصل بكسبه وان كان هو خلق الله
ايضا على مذهب اهل السنة فلم يحصل ساقطا لوجوده بكسب
العبد فتعدية عدم الفطر من الكسر الى الخاطئ والمكره تكون ثابتة
لعدم المماثلة بين الفرع والاصل لان عذرهما ليس من قبل من له
الحق ولهذا اوجب الشرع الكفارة على الخاطئ فان قلت انتم عديتم
حرمة المصاهرة من الحلال الى الحرام وليس بتغيير في اثبات الكراهة
قلت الاصل في ثبوت الحرمة هو الوطء المسخن لكرامات البشر
ثم يتعدى ذلك الى ابويه كانهما صارا شخصا واحدا ثم اقيم ما هو
سببه وهو الوطء مقامه ويستوي في ذلك الوطء الحلال والحرام
ولا شرط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار هذا فرع على الشرط
السادس وهو شرط الشافعي الايمان في كفارة اليمين والظهار للجواز
وعلل وقال هو تحرير في تكفير فيشترط فيه الايمان كما يشترط في
كفارة القتل وانما لم يجز هذا التعليل عندنا لانه تعدية الى شيء
فيه نص بتغيير وذلك الشيء هو كفارة اليمين والظهار فان النص
الوارد فيهما مطلق وهذا التعليل صار مقيدا وتقييد المطلق
تغيير له والشرط الرابع اي الشرط الرابع للقياس من الشروط
الاربعة وانما صرح به ليمتاز من الشروط المتضمنة في ضمن الشرط
الثالث ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله فان
قلت لا يصح القياس الا بتغيير حكم النص لانه قبل التعليل خاص و
بعده عام فكيف صح شرطه قلت معناه لا يتغير بما هو المفهوم من
النص قبل التعليل به كتعليل الشافعي رح في قوله في كفارة الاطعام

عشرة

عشرة مساكين فانه علل الاطعام بالتمليك والاطعام لغة جعل
الغير طاعما وكان هذا مفهوم النص قبل التعليل وهذا انما يحصل
بالاباحة فعلله بالتمليك قياسا على الكسوة فتغير بعد التعليل
ما هو المفهوم من النص قبله حيث لا يخرج المكفر عن عهدة الكفارة
بالاباحة وهو باطل لانه لا يجوز على وجه يتغير حكم النص في عين المنصوص
عليه اولى وانما خصصنا التعليل من قوله عم لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا سواء بسواء لان استثناء حالة التساوي دل على عموم حرمة
الاحراز هذا جواب نقض يرد على ما ذكرنا وهو انتم غيرتم حكم
النص في الربا بالتعليل لان قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء
بسواء يعم القليل والكثير فخصصتم القليل الذي لم يدخل تحت الكيل
بالتعليل تقرير الجواب انه عام مستثنى حال منه قوله عم الا سواء بسواء
اذ المراد حال التساوي في الكيل والمذكور في صدر الكلام وهو الطعام
بعين واستثناء الحال من العين لا يصح فعلم ان الاصل في الاستثناء الاتصال
فعلم انه مستثنى من اقوال البيع وهو حال التساوي والتفاضل و
الجواز فعرف بثبت ذلك اي التساوي الا في الكثير لان المراد منه
التساوي في الكيل بالاجماع وكان آخر الكلام دليلا على ان اوله
يتناول القليل فصار التغيير بالنص اي بدلالته مصاحبا حال من النص
للتعليل لانه اي لان بالتعليل واي اسقط حق الفقير في الصورة هذا
جواب عن نقض آخر وهو ان الله تع اوجب الزكوة وفسرها النبي عم
في الابل بقوله في خمس من الابل شاة فصار حق الفقير في صورة
الشاة وعناه فاتم الظلم بالتعليل بالمالية في صورة الشاة حيث قوم

يجوز تعميمها وهذا التعبير لحكم النص وفي وقفتم فيما ابتيتم تعبير
الجواب ان صح الفقير في الصورة سقط بالنص الى ما ذكره الثابت
بالنص وهو قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها لانا بالتفضل
لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء وعد الله للفقراء ارزاقهم ثم اوجب مالا
في مسمى على الاغنياء لنفسه كالشاة والبقر ونحوهما ثم امر الله الاغنياء
باخراج المواعيد اي بقضاء ما وعد الله للفقراء بقوله انما الصدقات
للفقراء من ذلك المسمى وهو عين الشاة والبقر او عين النقدين
وذلك لا يخرجه اي ذلك المسمى لا يخرجه اي اخراج ما وعد الله للفقراء
من عينه مع اختلاف المواعيد لكثرة حاجاتهم فلا يكون حقهم
متعلقا بعين المنصوص بل بمطلق المال فكان الامر باخراج المواعيد
اداء بالاسبق الى تقضي حاجاتهم فيحصل الوفاء بالوعد فثبت
ان حمل المال المسمى بالنص المصاحب للتفضل لا يجوز التعليل
ورد كنه اي ركن القياس ما جعل علما اي وصف جعل علامة اي
قال ركنه هذا لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء ولا قياس
للقياس الا به لانه ما لم يكن اشتراك الاصل والفرع في الوصف لا
يثبت الاشتراك بينهما في الحكم فلا يثبت القياس واي جعل علامة
لان علل الشرع امارات ودلالات على الاحكام لا موجبة لذاتها
لان الموجب هو الله تعالى ثم الحكم في المنصوص ان كان مضافا الى النص
في الاصل والى العلة في الفرع كما هو مذهب مشايخ العراق يثبت
ذلك علما على وجود حكم النص في الفرع وان كان الحكم مضافا الى
العلة في الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب بعض مشايخنا يثبت

ذلك الوصف علما فيهما وجه قول مشايخ العراق ان النص دليل
قطعي والعلة دليل فيه شبهة واحالة الحكم الى القطعي اولى من
احالته الى المظنون واضافة الحكم في الفرع الى العلة لانه لا دليل
فيه فوقها فان قلت اذا لم يثبت الحكم في الاصل بالعلة فمن اين
يتاتى التعدية الى الفرع قلت المعتبر في الاصل صار لاضافة الحكم اليه
مؤثرا لكن لم يظهر اثره في المنصوص لكون النص اقوى منه واقدم
النص في الفرع فاضيف الحكم الى المعنى فظهر اثره في الفرع لانه لا
دليل فيه اقوى منه وجه قول بعض المشايخ ان العلة اذا لم يكن
لها اثر في حكم الاصل لا يثبت الحكم في الفرع لان القياس لا يكون الا
باثبات حكم الفرع بعلة مثل علة الاصل ولا مماثلة بينهما لان علة
الفرع مؤثرة وعلة الاصل غير مؤثرة ويمكن ان يقال في هذا المقام
المراد من قوله ما جعل علما على حكم النص انما كان اعم من ان يكون
في الاصل او الفرع وهو الظاهر فيرتفع الخلاف على النص اي من الاوصاف
التي اشتمل عليها النص اي يثبت حكمه له عرف بعلى لتضمنه معنى الايجاب
اما بصيغته كاشتمال نص الربا على الكيل والجنس او بغير صيغته
كاشتمال نص النهي عن بيع الابر على الغبن التام الا ان ذلك
المعنى لما كان مستنبطا من النص لا بد ان يكون ثابتا به صيغة او
ضرورة اقتضائية والا لم يكن متعلقا بالنص فلا يكون جعله على
على حكمه وجعل الفرع نظير الذي حكمه اي للنص في حكم النص احترز
بهذا عن العلة القاصرة اذ ليست بمرشد للقياس بوجوده فيه
اي بوجود ذلك الوصف في الفرع والباء فيه للتعدية هذا اشارة

الى ان اركان القياس اربعة وهي الاصل والفرع وحكم الاصل
والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة لا القياس ونتيجته ولا
يجوز ان يكون ركنا له وموقوفا عليه كذا قاله ابن الحاجب و
كلام المص وان لم يكن صريحا في كون الثلاثة اركانا للقياس
لكنه يستفاد منه توقفه عليها لانه موقوف على المعنى المذكور و
المعنى المذكور موقوف على الثلاثة الباقية وهو اي ذلك المعنى
الذي جعل علة عن حكم النص جاز ان يكون وصفا لازما للمنصوص
عليه كالثمنية فانها لازمة للذهب والفضة علتنا بها في وجوب
الزكاة في حلي النساء وقلنا تجب الزكاة في المصوغ منهما كما
تجب في غير المصوغ بعلة الثمنية باصل الخلقة وهذه الصفة لا
تنتقل بصيرورته حليا والحكم يعلل بها في باب الربا وهو مردود
عندنا لانه تعليل بالعلة القاصرة بخلاف تعليلنا بالثمنية في
باب الزكاة لانها متعدية الى الحلي والمراد بالثمنية ان يكون الذهب
والفضة بحال يقدر به مالية الاشياء وعارضا كالانثى في قولهم
فانها دم عرق انفجر والتعليل به يدل على اعتبار صفة الخروج وهو
عارض لان الدم الذكي في العروق ليس بنفجر وسمى اي جاز ان يكون
ذلك المعنى سببا كالدم في قولهم للمنية نوفنائي وصلي وان
قطر الدم على الحصير فانها دم عرق انفجر فان الدم سبب عام اي
موضوع غير مشتق عن معنى والتعليل به يدل على اعتبار صفة
المنية وان قلت ما الفرق بين جواز التعليل بالدم وعدم
جوازه بالسم فجوابه بان التعليل بالسم لتعدية الحكم للمحل

البنيل

البنيل ثم تترتب الحرمة على الاسم فيكون قياسا في اللغة فلم يكن
وهنا بمعنى الاسم لتعدية الحكم الى الفرع لا بالاسم فيكون تعليلا بالوصف
حقيقة فيصح وجليا بحيث لا يحتاج الى النظر الكثير كوصف الطواف
في الهرة بقوله عم الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين وخفيا مثل
علة الربا وهي القدر والطعم عندنا والطعم في المطعومات والثمنية
في الذهب والفضة عند الشافعي رض والاقتيات والادخار عند
مالك رض وحكما اي يجوز ان يكون ذلك الوصف حكما شرعيا مثل
كالتعليل بالدين الثابتة في الذمة في جواز اداء الدين عن الميت
قال النبي صلعم للمرأة التي سألته عن حج عن ابيها ارايت لو كان
على ابيك دين فقضيتيه اما كان يجزيك فقالت نعم فقال دين
الله احق لان قوله صلعم دين عبارة عن وصف ثابت في الذمة
وذلك بالوجوب وانه حكم وفرعا العلة كحرم النساء وهو الجنس
وحرم او الكيل وحرم او الوزن وحرم وعدما مثل القدر مع
الجنس في علة كحرم التفاضل ويجوز ان يكون الوصف الذي
جعل علة في النص كقوله عم انها من الطوافين وقوله صلعم قتيلا
بكيل وغيره اذا كان ثابتا به اي بالنص كتعليل جواز السلم
بتعذر العاقد وذلك في النص لانه معنى في العاقد لكنه ثابت
بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه بما روي انه عم
نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم يقتضي
جوازه والاحرام صفة فيكون ثابتا باقتضائه فيكون كالثابت
بعينه ودلالة اي دليل اطلاق المصدر على الفاعل كون الوصف علة

ما ذكر ان ركن القياس هو الوصف اشار الى الدليل الذي يعلم
به كون الوصف علة صلاحه وعدالته بظهور اثره في جنس الحكم
المعلل به فقال القياس اي ان شهادة الشاهدين بعد صلاحهما
للشهادة بان يكونا حرا عاقلا بالغا مسلما لا تقبل ما لم يثبت عدالته
والمؤثر باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه
اربعة اقسام الاول ان يظهر تاثير عين ذلك الوصف في عين ذلك
الحكم وهو المقطوع الذي لا ينكره احد والثاني ان يظهر اثر عين ذلك
الوصف في جنس ذلك الحكم وهو المذكور في الكتاب كتاثير الاصغر
لاب وام في التقديم في الميراث فيقاس عليه ولاية الانكاح فان
الولاية غير الميراث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة والثالث
ان يؤثر جنس القرب في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوات
الكثيرة بعذر الاغماء فان تاثير جنسه وهو عذر الجنون والصبي
ظهر في عينه باعتبار لزوم الحرج والرابع ما ظهر اثر جنسه في
جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلاة عن الحائض فانه ظهر تاثير
جنسه وهو مشقة السفر في جنس ذلك الحكم وهو سقوط الركعتين
وهذه الاقسام حجة ويثبت بها صلاح الوصف للعلية وهو اي
الطائفة تذكير الضمير باعتبار لفظ المجتهد لان يكون على موافقة
العلل المنقولة عن رسول الله عم وعن السلف اي الصحابة
والتابعين بان لا يكون ثابتا عن طريقتهم في التعليل لان الكلام في
العلية الشرعية والمقصود بها اثبات الحكم الشرعي فلا يصلح العلل
بها الا اذا كان يكون موافقة لما نقل عن الذين سبقوا في شرع الاحكام

الشرع

الشرع قال الغزالي المراد بالمناسب انه اذا اضيف اليه الحكم
انتظم كقولنا خمر لانها تزيل العقل لا كقولنا خمر لانها
تقذف لانه عرف عاما لا خاصا كالخمر وتعليلنا بالصغر لصغر
في ولاية النكاح جمع منكح بفتح الميم بمعنى النكاح ونقابل ان يقول
المصدر لا يجمع الا اذا اريد به الانواع والنكاح ليس بمنوع وما قيل
انه جمع منكوحة ففيه شذوذ ان اقدم هما حذف الياء بعد الكاف
والثاني جمع المنفرد على مفاعل مقصور على السماع وقوله ملاعب
ومكاسر شاذ لذا في ثالث ثانية لما يتصل به من الجر الام متعلق
بالتعليل والضمير في به راجع الى الصغر اعلم ان ولاية انكاح الصغار
معلولة بالصغر اتفاقا ولو في انكاح الصغار معلولة بعلة الصغر
عندنا وبالبكارة عند الشافعي رح وقائدة الظهور فيما اذا زوج الاب
البكر البالغة من غير كفو من غير رضاها لا ينفذ عندنا خلافا له
وفيما ان الاب يملك اجبار الثيب الصغيرة عندنا خلافا له فانه
اي الصغر مؤثر في اثبات الولاية في مال الصغير فان الصبا الصغر دون
البكارة تاثير الطواف مفعول مطلق لما يتصل به من الضرورة يعني
التعليل بالصغر موافق للعلل المنقولة لانه مثل الطواف الذي
علل به النبي عم سقوط النجاسة عن الهرة في قوله الهرة ليست
بنجسة لانها من الطوافين فالطواف منشأ النجس والصغر مؤثر في
اثبات الولاية فكان التعليل بالصغر موافقا لتعليل رسول الله عم
دون الاطراد يعني الدليل الدال على علية الوصف صلاحه و
عدالته لا الاطراد وجودا ووجودا وعدما يعني وجود الحكم عند

بالزيادة وقوله اذا اسلم احد الزوجين اضيف الفرقة الى اباء الاخر لانه يناسب لا الى الاسلام صح

الخلاف ص

خطئة ص

الضرورة وهي تقدر صون الاواني عن الهرة والضرورة اسقاط النجاسة فكذا الصغر منشأ صح

من غير ان يعقل فيه تاثير

يمنع قيام وصف آخر له أثر في إثباته بشهادة النساء مع الرجال أو
أن النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات لأنه لا يبطل برجوع
الشهود بعد القضاء ولو كان مما يسقط بالشبهة يبطل كما في الحدود
ويثبت بالهزل والإكراه فيكون النكاح من جنس ما يثبت توثقا من المال فلما يثبت
النكاح لم يثبت به المال فلا يثبت بما يثبت به المال أولى إلا أن
يكون السبب شيئا استثناء عن أعم الأحوال تقديره ومن جنس
الأطراد التعليل بالنفي في جميع الأحوال إلا في حال كون سبب الحكم
المتنازع فيه معينا لا يكون له سببا آخر غيره فيصح الاستدلال به أو
في الحقيقة جواب عما يقال أنتم قد علمتم بالنفي في مواضع نحو قول محمد
في ولد الغصب أنه لم يضمن لأنه لم يغصب بيانه أن سبب وجوب
الضمان هو الغصب فيصح الاستدلال بعدم الغصب على عدم
وجوب الضمان لأن ضمان الغصب لا يكون بلا غصب ومنها قول
محمد أيضا في المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر أنه لا خمس في ذلك
لأنه لم يوجف عليه المسلمون بخيل أنما يجب الخمس فيما كان في أيدي
الكفار واستقال الطحاوي بإيجاف الخيل والمستخرج من قعر
البحر لم يكن في أيدي الكفار لأن قعر الماء يمنع أيديهم فلا يكون من
الغنيمة فلا يكون فيه خمس والاحتجاج أي من جنس الأطراد
الاحتجاج باستصحاب الحال وقيل هو الحكم بالثبوت في الزمان
الثاني بناء على أنه كان ثابتا في الزمان الأول وحتى هذا التعريف
بحث لأن الحكم بالثبوت في الزمان الثاني هو فعل المجتهد وهو
علة توجب الاستصحاب لا نفس الاستصحاب لأن الاستصحاب هو

مستثنى من قوله ومن جنس الطرد
التعليل بالنفي من حيث أنه لا يصلح
إلا أن يكون السبب معينا
صح

لأن استصلاح يثبت بالهزل
وغيره

مستثنى من قوله استصحاب العدم
لا يمنع الوجود بوصف آخر أي إذا
كان الحكم علة معينة فعدم
تلك العلة يمنع وجوده
أي

استصحاب الحال

يستلزم الاستدلالات
الخاصة الاحتجاج باستصحاب
الحال

الاستصحاب في اللغة طلب الصحبة
يقال استصحبه أي طلب صحبته
وطلب شيء لا يزايله
وهو استصحبه في الشريعة
الحكم بثبوت أمر في
الزمان الثاني
بناء على أنه كان
ثابتا في الزمان
الأول
صح

فإنه يجب القصاص مع أن
المقتول سبب لإيجاده
أي فيثبت أن علل الشرع
على الاطراد
يثبت أمارات

لأن موجبه هو الله تعالى فإذا
اطرد الحكم مع الوصف وجد
كون الوصف أمارة للحكم
فلا حاجة صح

يعتقد صح

بناء على تجريد
عن صورة ما
هو السبب
عنوان الله تعالى
أي

لا يعتبر

لا يمنع وجود وصف
لا يمنع وجود وصف
أي

عنوان وجود الحكم
قد يمنع الوصف
الاستصحاب صح

يستلزم الاستدلالات
الخاصة الاحتجاج باستصحاب
الحال أي

يمنع أن النكاح لا يثبت
بالهزل والإكراه مع الرجال
فعلى أن النكاح ليس
بمال فلا يثبت إلا بالأحد
أي

يمنع

الدليل الذي يثبت به الحكم وقيل هو ابقاء ما كان على ما كان
وانما سمي هذا النوع استصحابا لان المستدل يجعل الحال الثابت
في الماضي مصاحبا للحال او يقال الحال مصاحبا للحكم فاضافته
الى الحال اضافة المصدر الى المفعول وهو ليس بحجة عندنا استدل
الشافعي رح على حجيته بان الحكم اذا ثبت بدليل ولم يثبت له
معارض قطعا بقي الحكم بذلك الدليل كما ثبت الشرايع بعد
وفاته عم اجاب المص عنه بقوله لان المثبت ليس بموجب يعني
الدليل الموجب لوجود حكم في الشرع ليس موجبا لبقائه لان
البقاء عرض آخر مفتقر الى علة اخرى ولو كان البقاء عين الوجود
لما انفك البقاء عنه والجواب عن الشرايع ان البقاء فيها بعد
الرسول صلعم لتقرر الادلة الموجبة لبقائها وعدم احتمال النسخ
فيها لكونه عم خاتم النبيين بنص القرآن وذلك اي الاستدلال
بالاستصحاب انما يصح في كل حكم عرف وجوده اي ثبوته بدليله
ثم وقع الشك في زواله اي زوال الحكم لعدم وجدان المزيل
اعلم انه لا خلاف في العمل بالاستصحاب قبل التامل والاجتهاد
في المزيل وانما الخلاف جعله حال البقاء على ذلك اي على الثبوت
مصاحبا للحكم موجبا اي دليلا ملزما عند الشافعي رح وعندنا لا
يكون حجة موجبة اي ملزمة على الخصم ولكنها حجة دافعة لالزام
الخصم وفايدة الخلاف تظهر في المسايل منها ما ذكره المص بقوله حتى
قلنا في الشفعة اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر
المشتري ملك الطالب شيئا اي في السهم الذي في يده وقال ليس

لك

لك فيه ملك وانما هو في يدك بالاعارة ان القول قوله يعني القول
للمشتري ولا يجب اي لا يثبت للشفيع الشفعة الا ببينة اي باقامة
البينة على ملك سهمه في يده لان الشفيع تمسك بالاصل وان اليد
دليل الملك ظاهرا والظاهر للدفع لا للالزام وقال الشافعي رح يجب
بغير بينة لانه يصلح للدفع والالزام عندنا وضع الشيخ المسئلة
في بيع الشقص ليتحقق خلاف الشافعي رح في استصحاب الحال لانه
لا يقول بالشفعة في الجوار ومنها رجل قال لعبده ان لم يدخل الدار
اليوم فانت حر فمضى اليوم ثم اختلفا فالقول قول المولى عندنا
ولا يعتق العبد لان العبد متمسك باستصحاب الحال لان الاصل عدم
الدخول فلا يصلح حجة للالزام على المولى وعند الشافعي رح القول
قول العبد لانه يصلح للالزام فان قلت اذا طلب المجتهد الدليل
ولم يظفر به يحصل غلبة الظن بالاجتهاد والدليل الظني حجة يصلح
للالزام قلت لا نم ان كل ظن معتبر وانما المعتبر ما قام الدليل القطعي
على اعتباره ولم يوجد هنا دليل قطعي ولا ظني على اعتباره فلا
يكون ملزما على الغير كالظن الحاصل بالتحري والاجتهاد يتعارض
الاشباه وهو عبارة عن تساوي امرين كل واحد منهما مما يمكن ان
يلحق به المتنازع فيه كقول زفر في عتق المرافق انه ليس بفرض ان
من الغايات ما يدخل في المغيا كقوله لم حفظت القرآن من اوله الى
اخره ومنها ما لا يدخل كقوله تع فنظرة الى ميسرة فلا يدخل المرافق
المرافق في وجوب الغسل بالشك وهذا عمل بغير دليل يعني هذا
الاحتجاج فاسد لانه عمل بلا دليل لان الشك امر حادث في بني الحكم

قوله وهذا عمل بلا دليل اي الاحتجاج بهذا الطريق على بلا دليل لان ما ادعى من ثبوت الشك غير مسلم لانه امر حادث
فلا بد له من دليل فان قلت دليله تعارض الاشباه قلنا انه امر حادث فلا بد له من دليل ايضا فان قال دليله وجود
بعضها في المغيا وعدم وجود بعضها فيه فصحيح نقول له اتعلم ان هذا المتنازع فيه من اي القسمين ام لا فان قال اعلم
قلنا اذا لا يكون شك لان العلم مع الشك لا يجتمعان وان قال لا اعلم فقد اقر بالجهل وابدا دليل جعله فبرهنا ان حاصله
احتجاج بلا دليل ولان اكثر ما في الباب ان الاشتباه متعارضة وان تعارضا يحدث الشك لكن اثر الشك في الوقف
وترك العمل اي احدهما ما لم يقم دليل الترجيح
اما الحكم بنفي وجوب الغسل فلا كذا في النتوم
والميزان وغيرهما وفيه بحث اذ الخصم
ان يقول قام دليل ترجيح عدم الدخول
اسهما وهو ان الاصل عدم الوجوب انظر الدين

والجهل فيما فيه دليل يثبت هذا الحادث فان قال دليله تعارض
الاشتباه قلنا هو امر حادث ايضا فلا بد له من مثبت فان
قال اعلم نفي الشك لانه مع العلم لا يجتمع وان قال لا اعلم فقد
اقر بالجهل وعدم الدليل معه وفي بعض الشروح ما دخل دليل
وما لم يدخل لم يدخل بدليل فلا يثبت تعارضا في المرفوع لانه لم يجتمع
دليل الدخول وعدم الدخول ومن شرط التعارض اتحاد المحل كما
في سور الطهارة لان تعارض الدليلين في نفس السور وفيه نظر لان
المراد من التعارض ليس هو التعارض المصطلح وكان غايته ما في
الباب ان تعارض الاشتباه يحدث الشك لكن اثره في التوقف
لا العمل الى احدهما بلا ترجيح ولنا ان نقول انه عمل بالاصل
لا العمل الى احدهما لان وجوب الغسل قطعا مع وجود الماء
لا يتصور فينتفي وجوب الغسل قطعا والاحتجاج بالاستصحاب
الا بوصف اي من جنس الاطراد الاحتجاج بالوصف الذي لا
يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل يحتاج الى انضمام وصف اخر اليه
يتم به اي بدليل الوصف الفرق بين الاصل والفرع يعني لا يوجد
ذلك الوصف في الفرع كقوله اي كقول بعض اصحاب الشافعي
في مس الذكر انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول و
هذا فاسد لانه قياس بلا جامع مقيس عليه لانه ان جعل نفس المس
معنيا عليه لزم قياس المس على المس وان جعل مع وصف اخر
وهو قوله يبول لا يوجد ذلك في الفرع والاحتجاج بالوصف
المختلف فيه وهو ان يقيس صورة على اخرى ويجعل الجامع وصفا

اختلف

اختلف في كونه علة للحكم كقولهم في الكتابة الحالة في انها باطلة انه
عقد لا يمنع من التكفير اي من جواز التكفير بالاعتاق فكان في معنى
كالكتابة بالخمر وهذا فاسد لانه تعليل بوصف مختلف فيه اختلافا
ظاهرا لان الكتابة لا يمنع جواز الاعتاق عن التكفير عندنا حالة
كانت مؤجلة فلم يكن عدم المنع من التكفير دليلا على فساد الكتابة
فيلزم عليه اقامة الدليل على ان الصحيح منها مانع عن جواز الاعتاق
ليصح الاستدلال بجواز الاعتاق على فساد الكتابة فيقبل اقامة الدليل
فلما كان فاسدا والاحتجاج به لا يستلزم فساده بحيث لا يخفى
على احد من اهل الفطانة كقولهم اي كقول بعض اصحاب الشافعي
في منع جواز الصلاة بثلاث ايات المتتابعات ناقص العدد عن
سبعة يريد بها الفاتحة فلا يتادى به الصلاة كما دون الاية اي كما
لا يجوز بما دون الاية وهذا ظاهر الفساد اذ لا اثر للنقصان من
السبعة في عدم جواز الصلاة وذكر في الملخص ان قراءة الفاتحة ركن
حتى ان من عجز عنها يقرأ سبع ايات من القرآن متفرقة او متوالية
فان عجز عنها يسبح ويهلل بقدر الفاتحة قال صاحب التواطع
مثل هذه التعليلات ضلال وزلة في الدين ومنع من سبيل
الرشاد للمستنين وهذا غير منقول من السلف بل احدث
من كان من طريق الفقهاء بعيدين والاحتجاج بلا دليل لا خلاف
في انه يطلب الدليل ممن قال علم الله في هذه الحادثة كذا ولا يطلب
ممن قال لا اعلم علم الله في هذه الحادثة واما النافي للحكم ممن قال
ليس على المعلق والمجنون زكاة فهل عليه دليل ام لا قال اصحاب

الظواهر لا دليل على معتقد النفي بل يكفي التمسك بلا دليل وهو
المراد من قوله والاصح ح بلا دليل وقال بعضهم يجب على النافي
في العقليات فقط وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لا في الاثبات و
لا في النفي تمسك اصحاب الظواهر بقوله تع قل لا اجد فيما اوحي الي
محرما الآية فانه تع عام نبيه صلعم الاصح ح بلا دليل واصح من
خصص العقليات بان مدعي النفي والاثبات في العقليات :
مدعي الاثبات لوجوب شيء وندبه مثلا ح حكما شرعيا واما النافي
فيقرر وجود الوجوب ومدعي انتفائه وذلك ليس بحكم شرعي
فكيف يطالب بالدليل واصح الجمهور بقوله تع وقالوا لن يدخل
الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم
ان كنتم صادقين اوجب الله تع بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات
جميعا فان قلت لا دليل نفي للدليل المثبت فيكون انتفاؤه
دليلا على النفي ضرورة اذ لا واسطة بين الاثبات والنفي قلت قوله
لا دليل انما يكون دليلا اذا كان النافي عالما بجميع الادلة فاما
من لا علم له بذلك فهو جاهل بالدليل لا عالم بانتفاء الدليل فان
قلت قد قال ابو ح رح لا خمس في العنبر لانه لم يرد به الاثر قلت
لا يكتفى بقوله لا اثر فيه بل ذكر انه بمنزلة السمك حيث قال محمد
حاكيا عن ابي ح رح لا خمس في العنبر قلت لم قال لانه بمنزلة السمك
قلت وما بال السمك لا يجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة الماء و
لا خمس في الماء وهذا اشارة الى معنى مؤثر يعني القياس ان لا يجب
الخمس فيه لانه انما يجب فيما كان اصله في يد العدو وهو ثابت

يدعي صفة الوجود حوالصدم
كقوله زيد في الدار ليس في الدار
واما في الشرعيات صح

فيكم مان

ارادو ان يبين ما يجري فيه
القياس نفيا واثباتا
وما لا يجري فيه
اثباتا

فهرا وغالبة واما وجب في بعض الاموال بالاثر ولم يرد فيه اثر كالاموال
القياس فترك على اصل القياس وجملة ما يعلل له اي جميع ما يقع
التعليل لاجله اربعة اقسام لما فرغ عن بيان شرط القياس واركانه
شرع في بيان حكمه الاول اثبات الموجب بكسر الجيم اي العلة
او وصفه والثاني اثبات الشرط اي شرط الحكم او وصفه والثالث
اثبات الحكم او وصفه كالجنسية لحرمة الربا وهذا مثال الاثبات
الموجب يعني الجنس بالقرآن هل هو علة تحرمة البيع نسيئة ام لا
فعندنا يحرم وعند الشافعي رح لا يحرم وهذا الاختلاف وقع في
موجب الحكم فلم يصح اثباته بالرأي واما يجب على المدعي الدليل
من نص او دلالة او اشارة او اقتضائه لان الثابت بها ثابت
بالنص فقلنا الجنس بالقرآن يحرم النسيئة باشارة النص لان علة
الربا القدر والجنس على ما مر ووجدناه في النسيئة شبهة الفضل وهي
حاصلة في احد الجانبين لان النقد خير من النسيئة فالجنس من حيث
انه بعض العلة افضى شبهة العلة فاثبتنا به شبهة الربا لان الشبهة
كالحقيقة في هذا الباب حتى فسد البيع مجازفة بشبهة الربا وصفة
السوم في زكاة الانعام هذا مثال لاثبات وصف الموجب وهو
الصفة بل هي شرط للزكاة ام لا فعند العامة شرط وعند مالك
لا وهذا النظير الاول لا يجوز الكلام فيه بالرأي بل بالنص وهو قوله
صلعم في خمس من الابل السائمة شاة ولذا قال قوله تع خذ من اموالهم
صدقة نظير من غير شرط السوم والشهود في النكاح هذا مثال
لاثبات الشرط الحكم اختلف في اشتراط الشهود في النكاح وهي شرط

اجتهاد

اثبات الربا

ولكن يخرج بقوله لم يبين في ابل الجوامل
صدقة وليس في البقر العوامل صدقة
فصار التقدير شرطا بالبدء
الاخبار صالح

وتمسكهم

عندنا خلافا لمالك فلا يجوز اثباته ولا نفيه بالقياس بل بالنص وهو
قوله لا نكاح الا بشهود وهو يتمسك بقوله عم اعلنوا النكاح وشرط
العدالة والذكورة فيهما اي في الشهود هذا مثال لاثبات صفة الشرط
والاختلاف فيهما وهو ان الشهود شرط لانعقاد النكاح باتفاق بيننا و
بين الشافعي رح ولكن اختلفنا في صفة الشهود وهي الذكورة والعدالة
فعندنا لا يشترط ذلك لقوله عم لا نكاح الا بشهود من غير شرط
العدالة والذكورة وهو يتمسك بقوله عم لا نكاح الا بولي وشاهدي
عدل فكما لم يصح قوله بيننا هذا عدل في ثبت الحديث واما الرواية
لا نكاح الا بولي والبتيرا هذا مثال لاثبات الحكم اختلفوا في الركعة
الواحدة هل هي صلاة مشروعة ام لا فعندنا ليست بصلاة خلافا
للشافعي رح هو يتمسك بما روي ان النبي عم قال اذا خشي احدكم الصبح
فليوتر بركعة ولنا ما روي عن النبي عم انه نهى عن البتيرا اي عن الركعة
الواحدة وصفة الوتر هذا مثال لاثبات صفة الحكم اختلفوا في صفة
الوتر وهي واجبة عند ابي ح لقوله عم زادكم صلاة الا وهي الوتر
والمزيد لا بد ان يكون من جنس المزيد عليه وعند صاحبيه وابي ش
سنة لقوله عم لاعرابي سأل الاعرابي بقوله هل علي غيرهن والرابع
تعدية حكم النص الى ما اي الى محال لا نص فيه ليثبت فيه اي
حكم النص في لا نص فيه بغالب الرأي فالتعدية حكم لازم للتعليل
عندنا فنفي بطلان التعليل عند عدمها فيكون بين التعليل والتعليل
مساواة عندنا خلافا عند الشافعي رح لانه يجوز التعليل بالعلة
القاصرة فعند التعليل اعم من العكس لانه يوجد التعليل بدون

العكس

بدون العكس في العلة القاصرة كالتعليل بالقدمية لانه اعتبر العلة
المستنبطة بالعلة المنصوص عليها وكان الحكم لا يتعلق بالعلة
في النص فيكون صحيحا بدون التعدية فكذا هذا ولان صحة تعدية
العلة موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها
على صحة تعديتها اي الفرع لزم الدور وهو باطل ولنا ان دليل الشرع
لا بد ان يكون موجبا للحكم او العلل والتعليل لا يفيد الحكم بل الحكم
ولا عمل له في المنصوص عليه لان الحكم ثابت بالنص وهو فوق
التعليل فلا يصح قطع الحكم عن النص فلم يبق التعليل حكم سوى
التعدية فان قلت التعليل بالعلة القاصرة يفيد اختصاص حكم
النص به قلت انه يحصل بترك التعليل لان غيره انما يلحق به
بالتعليل واذا لم يعلل يحصل هذه الفائدة على ان التعليل بالعلة
القاصرة لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية لجواز ان يكون معلولا
بعلتين وهذا لان العلل الشرعية امارات فلا يمتنع نصب علامتين
على شيء واحد فعلى هذا الخلاف فرع اصل اخر وهو ان الحكم في المقيس
عليه مضاف الى النص عندنا فلا فائدة في القاصرة وعند الشافعي
رح الحكم مضاف الى العلة في الاصل والفرع وهو قول بعض مشايخنا
فيجوز التعليل بعلة قاصرة وهذا ليس بشيء فان اضافة الحكم الى
العلة في محال النص ابطال عمل النص بالتعليل او اسناد الحكم الى
الاضعف مع وجود الاقوى واذا كان كذلك لم يفد التعليل بلا
تعدية والجواب عن الدور انا نقول لم لا يجوز ان يقال صحتها في
نفسها لا يتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها في الفرع فينقطع الدور

على انه وقف معنى فلا يتصور انما الممتنع اذا كان يشترط سبق كل
واحد منهما على الآخر والتعليل للاقسام الثلاثة الاول ونظيرها
باطل لا خلاف في ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء بالرأي
هي لا بطريق التعدية باطل لان التعليل شرع لادراك احكام
الشرع وفي اثبات الموجب وصفة اثبات الشرع وليس للعبد
ولاية ذلك وفي اثبات الشرط وصفة ابطال الحكم وهذا نسخ
لانه لو لم يكن شرطا لوجد الحكم بدونه وبعد ما صار شرطا لا يوجد بدونه
فكان رفعا للحكم وليس للعبد ذلك ولا خلاف ايضا ان اثبات
الحكم بطريق التعدية جائز وانما الخلاف في اثباتها بطريق التعدية
من اصل بان يثبت سبب او شرط الحكم بنص او اجماع فيتعدى
ويعدى الى محل آخر فقال عامة العلماء انها لا تجوز وقال اكثر الاصوليين
يجوز وهو اختيار صاحب الميزان وفخر الاسلام اصح المتأخرون
بانه لا بد للقياس من معنى جامع فاذا قسنا اللواطة على الزنا مثلا
في كونه سببا للحد لا بد من ان يقول ان الزنا سبب للحد بوصف
مشترك بينه وبين اللواطة ليمكن جعل اللواطة سببا له ايضا وح
يكون الموجب للحد المعنى المشترك فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما
موجبين له لان الحكم لما استند الى المعنى المشترك استحال مع ذلك
استناده الى خصوصية كل واحد منهما فيلزم منه بطلان القياس
لان شرطه بقاء الاصل ولم يبق في الزنا الذي هو الاصل حكمه وهو
ان يكون سببا للحد واصح المجوزين بان القياس رد الشيء الى
نظيره وذا يتحقق في الاسباب والشروط لا يتحقق في الاحكام

ولا

ولا معنى لقولهم فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين للحد لان
الوصف الذي يوجب سببية الزنا للحد اذا كان مشتركا لا يخرج
الزنا من ان يكون موجبا للحد لان ذلك المعنى موجب للحد بسببية
الزنا فالمراد من قول النص والتعليل للاقسام باطل اثباتها ابتداء
لا بطريق التعدية ان تابع فخر الاسلام والا فالمراد منه التعليل مطلقا
فلم يبق الا الرابع اي لم يبق استعمال القياس الا في القسم الرابع
وهو ما يتعدى بالنص الى ما لا نص فيه ولما كان الرابع على وجهين
بان يكون التعدية بناء على العلة الظاهرة وهو القياس او على العلة
الباطنة وهو الاستحسان شرع في بيان الاستحسان فقيل هو العدول
عن قياس الى قياس اقوى منه لكنه ليس كالاجماع اذ لم يدخل فيه
الاستحسان الثابت بالاثر والاولى ما ذكره النص في شرحه وهو دليل
يعارض القياس الجلي فقوله دليل يشمل انواع الاستحسان وقوله
يقابل القياس الجلي يخرج القياس الذي ترك به الاستحسان فانه
يقابل القياس الخفي دون الجلي فلا يدخل تحت الاستحسان والاستحسان
انواع يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي كما سيأتي فان
القياس يأبى جوازه لعدم المعقود عليه عند العقد الا انا تركناه
بالنص وهو قوله عم من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم الحديث و
الاستصناع فيما فيه تعامل القياس مثل ان يأمر انسانا بان يخرز له
خفا بكذا ويبين وصفه ومقداره ولم يذكر له اجلا والقياس يقتضي
ان لا يجوز لانه بيع معدوم لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع لتعامل
القياس فيه مائة سنة الاجماع وقع معارضا بالنص وهو قوله صلعم

لا نبيع ما ليس عندك واجيب بان النص صار مخصوصا في حق هذا
الحكم بالاجماع وفيه كلام لان القرآن شرط للخصوص عندنا والاجماع ليس
بقارن ويمكن ان يجاب عنه بان القرآن شرط في التخصيص الاول
والنص مخصوص قبل الاجماع بالسلم فيجوز بعده بالاجماع وتظهير
الاواني مثال للضرورة فان القياس يقتضي عدم تطهيرها اذا تنجست
لانه لا يمكن صب الماء عليها حتى تطهر وترك العمل بالقياس لضرورة
عامة الناس وطهارة سؤر سباع الطير مثال للقياس الخفي فان القياس
الظاهر يقتضي نجاسته لان لحمه حرام كسؤر سباع البهائم وفي الاستحسان
طاهر لان سباع البهائم ليس بنجس العين ونجاسة سؤرها باعتبار انها
تاكل الجيف فيختلط لعابها النجس بالماء وسباع الطير تاكل بمنقارها
وهو عظم وهو ليس بنجس من الميت فعظم على اول وما صارت العلة
هذا شروع في بيان ترجيح الاستحسان على القياس بعد بيان انواع
الاستحسان عندنا قائلا باشرنا خلافا لاهل الظرف كما مر بيانه قد سنا
على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي وفيه رد لمن طعن
على ابي حنيفة رح واصحابه بان ترجيح الشرع اربعة والاستحسان قسم خامس تفرد
به ابو حنيفة رح وهذا قول بالتشهي لانهم انكروا هذه التسمية فلا مشاحة
في الاصطلاحات وان انكروا من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعني به
دليلا من الادلة المتفق عليها في مقابلة القياس الجلي ويقال هذا اذا كان
اقوى من القياس ونقل عن الشافعي رح انه قال من استحسن فقد شرع
يريد ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل على الشارع
فقد اثبت شرعا ولكن اذا اقوى اثره مثاله سؤر سباع الطير فانه نجس بالقياس

سؤره

على

على سؤر سباع البهائم وهذا معنى ظاهر لانه ترك في الاستحسان ظاهر لان سباع
الطير ليست لعينه بدليل جواز الانتفاع بجلده وهذا الاستحسان
قوي اثره الباطن فرجح على القياس لان الاعتبار للاثر الاخير اي
الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة فترجح العقبى لقوة اثرها من حيث الدوام
والصفا على الدنيا لضعف اثرها من حيث الكدورة والفنا وقد سنا
القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وحقق فساده
كما اذا تلى آية السجدة في صلاته فانه يرجع بها ان شاء ان كانت الآية
في آخر السورة وان شاء سجد الآن الركوع يحتاج الى النية دون
السجدة وان كانت في وسط السورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ
ما بقي فان ركع في موضع السجدة اجزأه وان ختم السورة ثم ركع لم
تجزه نواها او لم ينوها لانها صارت دينا حتى الذي مثله لا تتأدى بالركوع
ولا بالسجدة الصلاتية كذا في الذخيرة وذكر الناطفي شيخ الذوري
في الاجناس ولو ركع في وسط السورة ينوي السجدة عن التلاوة و
الركوع جميعا جاز عنهما وبه ناخذ قياسا يعني بقيام الركوع مقام السجدة
التلاوة لان الركوع والسجود متشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلق
الركوع على السجود في قوله تع وخر راكعا مجازا فان الظهور هو السقوط
موجود في السجود دون الركوع هذا قياس ظاهر وفي الاستحسان لا
يجزيه لانا امرنا بالسجود والركوع غيره حقيقة الا ترى ان الركوع
في الصلاة لا ينوب عن السجدة فيها فلان لا ينوب عن سجدة التلاوة
كان اولى وهو اثره الظاهر لان الامر به لا يتادى بغيره فيفيد به وجه
القياس لكن القياس اولى بالعمل بسبب قوة اثره الباطن الاخرى اي

ناطفي شيخ الذوري

في القياس صح

فانه يجزي بها في القياس صح

السجود عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة ولم يصح نذره وانما
المقصود به التواضع واكر كوع في الصلاة يعمل ما هو المقصود من السجود
لان الركوع فيها عبادة كالسجود فيسقط عنه السجود بخلاف سجود
الصلاة حيث لا يجزئ اقامة الركوع مقامه لان كل واحد منهما مقصود
بنفسه فصار الاثر طلق القياس وهو حصول المقصود بالركوع مع
الفساد الظاهر واعتبار نفس الشبه والعمل بالمجاز مع امكان الحقيقة
اولى من الاثر الطلق كالنسيان وهو العمل بالحقيقة مع الفساد طلق وهو
جعل غير المقصود مؤديا للمقصود ثم بين المص الفرق بين المستحسن
بالقياس طلق وبين المستحسن بالاثر والاجماع والضرورة فقال ثم
المستحسن بالقياس طلق يصح تعديته بخلاف اقسام الاخر لانها غير معلولة
بل هي معدولة بها عن القياس فلا يصح التعدية ثم بين مثالا لما ذكر فقال
الا يرى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب فسخ البايع
قياسا لانهما لما اتفقا على ان المبيع ملك المشتري والمشتري لا يدعي
شيئا في الظاهر على البايع وانما البايع يدعي زيادة الثمن وكان القياس
ان يسلم المبيع الى المشتري ويأخذ منه ما اقر به ويكلف على الباقي
كما في سائر الخصومات ويوجبه اي يوجب البايع كما يجب على المشتري
فتبين الفساد استحسانا لان المشتري يدعي تسليم المبيع عند احضار
ما اقر به والبايع ينكره وهذا اي وجوب الشيء قبل القبض حكم
تعدى الى الوارثين اي وارث البايع والمشتري حتى لو وقع الاختلاف
بينهما بعد موت المتعاقدين في مقدار الثمن قبل القبض يجري التحالف
بينهما لان الوارث قائم مقام المورث في حقوق العباد والاجارة اي

تعدى وجوب التحالف من البيع الى الاجارة حتى لو اختلفا المؤجر
ورب الثوب في مقدار الاجر قبل ان يأخذ المؤجر في العمل يتحالفان
لان التحالف لدفع الضرر لكل واحد منهما بطريق الفسخ بعود المبيع
راس ماله وعقد الاجارة يحتمل الفسخ فاما بعد القبض ان الاختلاف
في مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلم يجب يمين البايع الا بالاثر وهو
قوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة فالقول ما قال البايع او يترادان
لان المشتري لا يدعي على البايع شيئا اذ المبيع سلم اليه فكان ثبوت
التحالف بالاثر على خلاف القياس عند ابي ح وابي يوسف رح فيقتصر
على مورد النص فلا يصح تعديته الى الوارثين ولا يتحالف المؤجر و
المستأجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه وعند محمد رح يجري
التحالف بين الوارثين لان مدعي ابي البايع الى التحالف باعتبار ان كل
واحد منهما يدعي شيئا ينكره الآخر وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده
وجوابه لابي ح ان كل واحد منهما يدعي على الآخر فان العقد لا يختلف
باختلاف الثمن لان البيع بالف قد يعبر بالفين بزيادة الثمن فلم يصح
تعديته وشرط الاجتهاد لما فرغ عن بيان القياس وركنه وشرطه شرع
في بيان الاجتهاد وشرطه لانه لا بد للقياس من القياس وانما بين
فن الاجتهاد لشهرته وهو بذل المجهود في استخراج
الاحكام من الادلة الشرعية ان يجري عام الكتاب بعمومه اي مع
معانيه لغة وشرعا ووجوه التي قلنا مثل الخاص والعام وسائر
الاقسام ولا يشترط ضبطها بل ينبغي ان يكون عالما بمواقعها ويرجع اليه
وقت الحاجة فقيل المراد به ما يتعلق به الاحكام وذلك مقدار خمسمائة

اية وحكم السنة بطرقها والمراد به ايضا ما يتعلق به الاحكام وان يعرف
وجوه القياس اي طرائقه وشرائطه وحاله الاصابة بغالب الرأي حتى
قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب ويقطع في موضع الخلاف اي في
المسائل الفقهية واحد بانزاب مسعود في امرأة ماتت
عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا قال ابن مسعود فيها
اجتهد برأي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن
الشيطان وشاع هذا بينهم ولم ينكر عليه احد فكان اجماعا
منهم على ان الاجتهاد يحتمل الخطأ وقالت المعتزلة كل مجتهد
مصيب لانه لو كلف المجتهد باصابة القطع فيكون كل مجتهد
مصيبا والا يلزم من التكليف تكليف ما ليس في الوسع كاستقبال
القبلة فانها جهة واحدة وعند اشتباهه تصير الجهات كلها قبلة
والقطع في موضع الخلاف شدد هذا في العقليات لا في العقليات
التي من اصول الدين فالقطع فيها واجب بالاجماع والمخطئ فيها
كافر ان خالف ملة الاسلام كاليهود والنصارى والجواب عنهم
انهم ما كلفوا باصابة ما عند الله من القطع بل كلفوا بالاجتهاد
للاصابة فكانوا مصيبين في الاجتهاد وان اخطأ بعضهم القطع
عن امر جماعة بطلب فرس فقال فخرج كل الى جانب وكل واجد
منهم حقيقة في الطلب لكن من وجد الفرس مصيب ابتداء و
انتهاء والباقون مصيبون ابتداء ولا نسلم ان المجتهد في القبلة
مخطئ لا محالة فان اصحاب ابي حنيفة رح قالوا اذا قوم متحرون في القبلة
فاختلفوا ان من علم حال امامه فسدت صلاته لان امامه مخطئ

عند

الا على قول بعضهم

عند في الصلاة ثم المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء اي في اجتهاده
وانتهاء اي فيما ادى اليه اجتهاده عند الشافعي واليه مال الشيخ
ابو منصور لقوله عليه السلام ان اخطأت فلك حسنة اطلق الخطأ فانصرف
الى الكامل وهو ما يكون ابتداء وانتهاء فدل على ان المجتهد اذا
اخطأ يكون مخطئا ابتداء وانتهاء والمختار انه مصيب
ابتداء اي في نفس اجتهاده بمعنى انه يكون فعاله فعلا شرعيا فيكون
ماجورا اي في اصابة المطلوب والجواب عنهم ان الخطأ المطلق لا
يستوجب الاجر قوله فلك حسنة يدل على ان خطأه ليس بالخطأ
الكامل فتعين ان يكون الخطأ فيما هو قطعي لا في نفس الاجتهاد ولهذا
اي ولاجل ان كل مجتهد يخطئ ويصيب قلنا لا يجوز تخصيص
العلة وهو تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف الذي علل به
وانما سمي هذا المعنى تخصيصا لان العلة باعتبار حكمه لها في محال
متعددة توصف بالعموم وان لم يكن لها عموم حقيقة واذا وصفت
بالعموم يكون اخراج بعض المحال عن تأثيرها تخصيصا لانه يؤدي
الى تصويب كل مجتهد خلافا للبعض من مشايخ العراق والكرخي
فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة محتجين بان العلة امارة
على الحكم كدلالة الشاهد فجاز ان يكون امارة في بعض المواضع دون
البعض فالتخلف لا يخرجها عن كونها امارة لان الامارة لا تستلزم
وجود الحكم في كل المواضع قلنا بالمستنبطة لان تخصيص
العلة المنصوصة جوزه بعض من لم يجوز تخصيص المستنبطة
لان الشرع جعل السرقة والزنا علتين للحد والقطع وقد يوجدان

وسارق ولا يحد ولا يمتنع وذلك اى بيان التخصيص ان يقول
المعلل كانت علتى توجب ذلك اى الحكم لكنه لم يجب اى لكن
الحكم لم يثبت بتلك العلة فى صورة النقض مع قيامها اى قيام
تلك العلة مانع فصار اى المحال الذى لم يثبت حكم العلة فيه
مع وجودها مخصوصا من العلة اى مخرجا عن كونه محال تاثير
العلة بهذا الدليل وهو المانع انما ذكر بين الا ان مجرد قوله لكنه
لم يثبت لا يسمع منه بل يجب عليه اظهار مانع صالح للتخصيص
ولقائل ان يقول اذا شرط بيان مانع صالح للتخصيص فلا
يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا يتيسر لكل احد مجتهد ان يبين
عند ورود النقض على علته مانعا صالحا للمنع وعندنا عدم
الحكم بناء على عدم العلة وان قلت ما ذهبتم اليه من اضافة
عدم الحكم الى عدم العلة يستلزم تصويب كل مجتهد ايضا
لان كل مجتهد اذا اورد عليه نقض يمكنه ان يقول قد عدمت
علتى فى صورة النقض قلنا التخصيص بالمانع يستلزم التناقض
بخلاف الاضافة الى العدم لان كون الوصف علة شرعية
يقتضى لزوم الحكم مطلقا لكون العلة الشرعية علة تامة فالتخلف
تخلف الحكم عنها مع وجودها واذا انتفى جزؤها او زاد عليه وصف
اخر لم تبق تلك العلة علة فتخلف الحكم عن لانتفاء العلة واما
التخصيص بالمانع فان العلة فيه موجودة بتمامها وتخلف عنها
الحكم فيلزم ان تكون علة غير علة وهو تناقض ظاهر وبيانه ذلك
اى بيان كون عدم الحكم مضافا الى المانع عند الظفر والى عدم العلة

عدما

عندنا فى الصائم النائم اذا صب الماء فى حلقه انه يفسد الصوم
لفوات ركنه ويلزم عليه النائم فان صومه لا يفسد مع
فوات الركن حقيقة فمن اجاز الخصوص اى تخصيص العلة
قال امتنع حكم هذا التعليل عنه لمانع وهو الاثر وهو قوله عم
ثم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة وقلنا
عدم اى امتنع الحكم فى النائم لعدم العلة حكما لان فعل الناسى
منسوب الى صاحب الشرع حيث قال انما اطعمك الله فسقط
عنه حكم الجناية فصار الحكم كله كالاكل حكما وسمى الصوم لبقاء
ركنه لا لمانع مع فوات ركنه والنائم ليس فى معناه لان الفعل
الذى يفوت ركن الصوم مضاف الى غير من له طوع فيبقى
معتبرا وجعلنا ما هاله الطعم مانعا للحكم وهو الحديث دليلا على
عدم العلة حكما وبنى على هذا اى بنى من اجاز تخصيص العلة
على جوازه تقسيم الموانع كذا فى جامع الاسرار شرح المنار والاولى
ان يقرا وبنى على صيغة المجهول اى وبنى على بحث التخصيص
القسم المذكور لان القسمين الاولين ليسا بمانعين للحكم مع
وجود العلة وانما يمنعان نفس العلة وعدم الحكم انما هو باعتبار
عدم العلة لا بمانع مع وجود العلة فلا يكونان من اقسام تخصيص
العلة وهى اى الموانع خمسة عرفت بالاستقراء مانع يمنع انعقاد
العلة كبيع الحر ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير ومانع يمنع
ابتداء الحكم كخيار الشرط اى كالخيار الثابت بالشرط فانه يمنع
ثبوت الحكم حال ولا يمنع من انعقاد العلة وهو الايجاب

والقبول ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت
الملك ولكن لا يتم الصفقة بالقبض معه ويتمكن من له الخيار
من الفسخ بدون القضاء او رضاء ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار
العيب فانه لا يمنع من ثبوت الملك ولا من تمامه حتى يتمكن
المشتري من التصرف في المبيع ولا يتمكن من الفسخ بدون رضاء
ولا قضاء ولكنه يمنع لزوم الحكم وهو الملك لان له ولاية الرد
وفسخ البيع فلا يكون الحكم لازما لكونه قابلا للزوال ثم العلل
بين الشرع تشترك الغايات ورتبه وحاله شرح في دفعه ليتم بيانه
اذ الغايات انما يتم اذا خلى من الدفع فقال ثم العلل نوعان على رتبة
الغايات وانما قيدنا به لان العلل الطردية ليست بعلل شرعية
لا مربيانه وانما قدمها على المؤثرة لان المؤثرة لا تجري فيها المناقضة
وفساد الوضع فاحتيج الى معرفتها ليحكم عليها بالانتفاء في المؤثرة
فتقدم الطردية وبينها بقوله فالطردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضروب من
الدفع والاضطراب بالطرد وان كان فاسدا لانه مال اليها اهل النظر
فلذلك ذكر العلل الطردية ليبين الاعتراضات الواردة عليها اما
الطردية فوجوه دفعها اربعة القول بموجب العلة وهو التزام ما
يلزمه المعلل اي قبول السائل ما يثبته المعلل بتعليله مع بقاء
الخلاف في الحكم المتنازع فيه وهذا العقد اهماله المص وهو محتاج
اليه ومذكور في عبارة غيره وهذا القول يلجئ اصحاب الطرد
الى القول بالتاثير لانه لا يسلم موجب علته في المتنازع فيه مع
بقاء الخلاف احتاج الى معنى مؤثر ضروري [illegible] اي القول

اصحاب

اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين
النية كصوم القضاء والكفارة وهذه علة مخصوصة لان وصف
الفرضية في الصوم يوجب تعيين النية ايما كان فكان وجوب التعيين
حكما وابراع وصف الفرضية فنقول هذا لا يصح الا بتعيين النية
وهو واجب وانما نجوز باطلاق النية على انه تعيين يعني سلمنا
ان التعيين واجب لكن لا يلزم من هذا ثبوت ما تنازعنا فيه
وانما النزاع في ان اطلاق النية هل هو تعيين ام لا فقد هم ليس
بتعيين لعدم وجود القصد الى الوصف وقد بينا هو تعيين بتعيين
الشرع لان هذا الصوم تفرد بالشروعية في هذا الوقت وليس له
مزاحم فصار اطلاق النية فيه بمنزلة التعيين فصار بمطلق
الاسم كالمتوحد في الدار فان قلت ان الظهر يقول التعيين
بطريق القصد الى الفرضية شرط كما في القضاء والكفارة فان
سالمت هذا لم يبق الخلاف قلت هذا العقد غير مذكور في كلام
ولم يقولوا الا بتعيين قصدا فان زاد العقد في المستدل لا لم يدفعه
بالممانعة بان يقول لا نم ان كون الصوم صوم فرض يوجب تعيين
النية قصدا ولا نم انه لو وجب تعيين النية قصدا في القضاء والكفارة
هو بمجرد كونه صوم فرض فان قلت القول بالموجب يؤدي الى
القول بتخصيص العلة لان السائل يقول ان علة المعلل توجب
الحكم لكن تخلف عنه لمانع ثبت عنده فيكون تخصيصا فمن الكلام
التي تخصص لا يتم له القول بالموجب والمخلص من الكلام فينبغي
ان لا يصح عنده علة القول بالموجب فلا يرد تخصيص ولكن

تخصيص لان المقصود منه دفع النقض عن العلة ببيان المانع
وليس فيما نحن فيه بصدده مقصود السائل تخصيص علة المعلل
وانما مقصوده الزامه وابطال كلامه مبني فلهذا صح منع والممانعة
وهي عدم قبول السائل ما ذكره المعلل من مقدمات الدليل كلها
او بعضها من غير اقامة الدليل عليه وهي اربعة اقسام باستقراء
اما ان يمنع في نفس الوصف بان يقول لا نم ان الوصف الذي هو علة
علة موجودة في المتنازع فيه مع تسليم تعلقه بمعنى الاصل مثاله
قول الشافعي رح في كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا
تجب بغيره من الاكل والشرب قلنا لا نم ان الكفارة
متعلقة بالجماع مع تسليمنا ان وجوب الحد في الاصل متعلق
بالجماع بل الكفارة متعلقة بالافطار بدليل انه لو جامع ناسيا لا
يفسد صومه لعدم الفطر او في صلاحه اي صلاح الوصف للحكم مع
وجوده بان يقول بعد تسليم وجود الوصف لا اسلم انه صالح
للعلية مثاله قول الشافعي رح في اثبات ولاية الاب بوصف البكارة
انها جاهلة تامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فنقول لا نم ان وصف
البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم يظهر له تاثير في موضع اخر سوى محل
النزاع او في نفس الحكم مثال قولهم في مسح الرجلين انه ركن في الوضوء
فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول لا نم ان التثليث مسنون في الغسل
بل المسنون هو الايعاب بعد تمام الفرض والتكرار صير اليه في الغسل
لضرورة ان الفرض يستغرق محله وهذا المعنى معدوم في المسح وهو
كالاستيعاب او في نسبته الى الوصف اي بان يمنع اضافة الحكم

هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الاربعة

اي بان يمنع اضافة الحكم الى الوصف الذي جعله المعلل علة
مثال ان يقول في المسح لا نم ان التثليث في الغسل مضاف الى
الركنية الا ترى ان الركنية لا اثر لها في التثليث وجودا كما
في القيام والقراءة وعدما كما في المضمضة والاستنشاق حيث
يسن التثليث ولا ركنية وفساد الوضع وهو حال قياس موضوع
على خلاف مقتضى ترتيب موضوع المادة والمراد من المخالفة
وقوعه مغايرا للكتاب او السنة او الاجماع هذا قسم الثالث من
اقسام الاعتراض على علل الشرعية كتعليلهم اي تعليل اصحاب
الشافعي رح لايجاب الفرقة اي لاثباتها باسلام احد الزوجين
بهم قالوا اذا اسلم احدهما فان كانت مدخولة تقع الفرقة بعد
انقضاء ثلاث حيض لتاكيد النكاح وان كانت غير مدخولة
تقع باسلام احدهما من غير عرض الاسلام على الاخر وقالوا الخلاف
بينهما اختلاف الدين فلا يتوقف الفرقة على قضاء القاضي كالفرقة
بردة احد الزوجين قلنا هذا الوضع في الفرع فاسد وان كان
صحيحا في الاصل من حيث ان الاختلاف هناك حادث بالردة
وهي سبب لزوال الملك والعصمة وفي الفرع حدوث باسلام المسلم
وهو مدعاهما لا قاطعا فصار الوصف ثابتا عن الحاكم اعلم ان فساد
الوضع بمنزلة فساد الاداء في الشهادة وانه مقدم في الدفع على
المناقضة لان الاعتراض انما يطلب بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما
يشتغل بتعديله بعد صحة اداء الشهادة منه واما مع فساد الاداء
فلا يصار الى التعديل لانه غير مفيد وتاثير فساد الوضع اكثر من النقض

وهو عبارة عن كون الجامع في القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في بعض الاحكام جامع

هذا هو الوجه الثالث من وجوه الدفع

تابيا م

لانه بعد ظهور رعاية الوضع لا وجه لسوى الانتقال الى علة اخرى
فاما النقض فيمكن الاحتراز عنه في مجلس اخر بالجواب عن
النقض بان يراد وصف اخر ان كانت العلة طردية وان كانت
مؤثرة فكذلك ليس بنقض في الحقيقة كما سبق والمناقضة وهي
تخلف الحكم عن الوصف المدعى عليه لعدول الشافعي في الوضوء
النجس انما ظهر بان للصلاة فكيف افتقر في النية هذا استفهام على
سبيل الانكار اي لا يفتقر في وجوب النية فانه ينتقض بمثال
الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية فان كل واحد منهما طهارة
للصلاة والنية ليست بفرض فيها فيضطر الى الرجوع بان يقول كل
واحد منهما طهارة حكمية غير معقولة المعنى بل ثابتة بطريق التعبد
اذ ليس على الاعضاء شيء يزول بهذه الطهارة والعبادة لا تتأدى
بدون النية بخلاف غسل النجاسة لانه معقول لما فيه من ازالة عين
النجاسة عن المحل ونحن نقول لا نم ان غسل الاعضاء المغسولة في
الوضوء غير معقول المعنى فان الغسل غسل كل البدن لان تخرج
النجاسة غير موصوف وهذا بالحدث كل البدن موصوف على ان
النجاسة اذا ثبتت في ذات كان المنتفع بها جميع الذات الا ان
الشرع اقتصر على بعض الاعضاء التي هي حدود البدن فان بالرأس
والرجل ينتهي طرفا الطول وبالبدين طرفا العرض تيسيرا ودفعا
للحرج في الحدث لكثرة وقوعه واقتصر على العكس فيما لا حرج فيه وهو
الفم والخيشوم فلا يكون غسل الاعضاء المغسولة غير معقول
المعنى بل يعتبر وصف كمال الغسل من الطهارة الى غيرها لان الحدث

لم يكن في الاعضاء محسوسا بل ثبت ضرورة الامر بالتطهير اذ
لا بد له من خبث في المحل يكون الغسل ازالته فههنا امران
كون الماء طهورا ووصف المحل بالخبث فالنية لا تصلح ان تكون شرطا
للاول لانه عامل بطبعه سواء كان الحدث معقولا او غير معقول
ولا للثاني لان الخبث في المحل ثابت قبل النية فكان غسل سائر
الاعضاء كغسل الثوب النجس في عدم افتقاره الى النية بخلاف
التراب لانه ملوث يحتاج الى النية والحاصل ان يمنع كونه مزيلا
حقيقة وانما كان كذلك ان لو كان المراد كاسة حقيقة فاما لو
كان حكمية فازالته امر حكمي ايضا فيفتقر الى النية واما المؤثرة
اي العلل المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة التي هي كالتسليم
المناظرة الا المعارضة يعني للسائل ان يعترض عليها بالممانعة
وبعدها ليس للسائل ان يعترض عليها الا بالمعارضة لانها لا تحتمل
المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة
واجماع الامة وهذه الادلة لا تحتمل التناقض فكذا التأثير الثابت
بها لان في مناقضته مناقضة هذه الادلة وكذا فساد الوضع
لان التأثير الثابت بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون فاسدا مثال
ما ظهر اثره بالكتاب ما علمنا في الخارج من غير السبيلين و
قلنا انه حدث كالخارج من السبيلين لانه خارج نجس فان الدليل
بيان الاثر قلنا ان هذا وصف ثبت اثره بالكتاب في غير
صورة النزاع فيثبت في صورة النزاع قياسا عليه قال تعالى
او جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر اثره بالسنة ما علمنا

في سور سوالين البيوت بانه ليس بنجس قياسا على سور المرة
لانها طوافات قال صلعم المرة ليست بنجسة فانها من الطوافين
عليكم ومثال ما ظهر اثره بالاجماع ما سلمنا في نفي قطع اليد في
المرة الثالثة والرابعة لانه لو وجب القطع لكان فيه تفويت
جنس منفعة على الكمال فلا يجب في الثالثة لانه تفويت فان
طولب بالاثر قلنا ان هذا السرقة شرع زاجرا لا متلفا وفي
تفويت المنفعة على الكمال اتلاف موجود فلا يجوز لكنه اي
لكن الشان اذا تصور نقضه اي ورد نقض صوري على
المؤثرة يجب دفعه اي دفع ذلك النقض بطريق الرفع وهي
الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف وهو الاثر ثم بالحكم ثم
بالغرض على ما نذكر ان شاء الله تعالى كما نقول في الخارج اي النقض
بالعلة المؤثرة وايراد النقض الصوري عليها ودفعه مثال
قولنا في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من البدن فكان
حدثا كالبول فيورد عليه اي على هذا التعليل ما اذا لم يسل
اي الخارج النجس الذي لم يسل يورد نقضا فانه ليس بحدث و
مثله حدث في السبيلين بالاتفاق فندفعه اولا بالوصف وهو انه
ليس بنجس كالخارج لان الخروج هو الانتقال من باطن الى ظاهر و
حيث لم ينتقل من مكانه لا يصير خارجا فلا يرد نقضا علينا
لعدم وجود العلة فيه ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اي
المعنى الذي صار الوصف علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة
كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص وهو وجوب

غسل

غسل ذلك الموضع فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه
مؤثر في تنجس ذلك الموضع فيه اي بوجوب غسل ذلك الموضع
صار الوصف حجة اي وصف الخروج حجة في انتقاض الطهارة
فيصير الدفع صحيحا من حيث ان وجوب التطهير في البدن باعتبار
ما يكون منه اي بسبب ما يخرج من البدن لا بجري فلما لم يكن نجسا
وقد وجب غسل ذلك الموضع اي موضع السيلان وجب
غسل اعضاء الوضوء وانما قيد بقوله باعتبار ما يكون منه احترازا عما
يصيبه من النجاسة من الخارج فانه يجب عليه غسل ذلك الموضع ولا
يسري الى غيره وهناك اي فيما اذا لم يسل لم يجب غسل ذلك
الموضع لعدم العلة وهو انتقاض الطهارة لعدم العلة وهي الخروج
ويورد عليه ما يجب الخروج السائل فانه يخرج من جرح خارج نجس
وليس بحدث حيث لم ينتقض طهارته ما دام الوقت باقيا فندفعه
بالحكم اي ندفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقض
ببيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت يعني بان نقول
لا نم انه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تاخر حاله الى ما بعد خروج
الوقت ولهذا لم يجز له المسح على الخفين بعد خروج الوقت اذا
لبسهما بعد السيلان وبالغرض معطوف على قوله بالحكم اي ندفعه
بحصول الغرض من التعليل وهو الفرع الرابع فان عرفنا التسوية
بين الدم والبول في المعنى الموجب للحكم وقد حصل وذلك حدث
فالزم اي دام صار عفوا لقيام الوقت اي لاجل قيام وقت
الصلاة فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة

الاستوى حكم الحدث في هذه الحالة فكذا هنا اي في صورة الدم فانه
اذا دام صار عفوا لقيام وقت الصلاة ولو لم يجعل عفوا في الفرع
عند الدوام لكان الفرع مخالفا للاصل وذلك لا يجوز فتبين
ان التسوية التي هي المقصودة من التعليل في جعله عفوا ابتداء
كالاصل فلا يرد نقضا واما المعارضة وهي اقامة الدليل على خلاف
ما اقام المعلل عليه الدليل بان يثبت ما ذكرت من الوصف
وان دل على الحكم لكن عندي ما يدل على خلافه ثم بعض الناس
ان المعارضة غير مقبولة لان الدليل ينتهض مستدلا وليس له
ذلك بل له الاعتراض المحض فاذا شرع في دليل اخر وسلم
دليل المجيب كان بانيا لا هادما ولكنا نقول هي مقبولة لان
العلة لا تتم حجة ما لم تسلم عن المعارضة الا ترى ان القران لما
صار حجة بعد السلامة عن المعارضة مكانت اعتراضا صحيحا
فهي نوعان معارضة فيها مناقضة اعلم ان في هذا النوع امرين
احدهما كونه معارضة فيها مناقضة والثاني تقديم المعارضة و
جعله اصلا اما الاول فلانه دفع من كل واحد منهما فان فيه
ابداء علة اخرى وهذا خاصية المعارضة وفيه ابطال دليل
المعلل ايضا وهذا خاصية المناقضة واما الثاني وهو جعل
المعارضة اصلا فلان المعارضة قصدية لان المحض لا ينفي
المناقضة على العلل المؤثرة بقوله لانها لا تحتمل المناقضة
فصار الكلام في المعارضة قصدا وفي المناقضة ضمنا وان قلت
هذا النوع من المعارضة باطل لاستلزامه اجتماع النقيضين

نعم

تسليم الدليل وعدم تسليمه قلت لا نم ان المعارضة تسليم الدليل
مطلقا ولهذا يقول السائل في المناظرة دليلك وان دل على المدعى
ولم يقل دليلك وان صح فيكون تسليم الدليل بينهما باعتبار
الظاهر لا حقيقة لان الجهة مختلفة لان المعارضة بجهة ابداء علة
السائل والمناقضة بجهة ابطال علة المعلل وفي هذا الجواب
جواب عما يقال ان المص رح بنفي المناقضة من كل وجه و
المثبتة ليست كذلك لانها ضمنية وهي القلب وهو في اللغة
على معنيين احدهما جعل اعلى الشيء اسفله كقلب القصعة
والثاني جعل ظاهر الشيء باطنا كقلب الجراب وهو نوعان احدهما
قلب العلة حكما والحكم علة وهذا ماخوذ من المعنى الاول
لان العلة اعلى من الحكم لكونها اصلا والحكم فرعا لكونه متفرعا
وهذا القلب انما يصح اذا اعلل المستدل بالحكم بان جعل حكما في
الاصل علة لحكم اخر فيه ثم عداه الى الفرع فاما اذا علل بالوصف
المحض لا يحتمل القلب لعدم احتمال الوصف المحض ان يكون
حكما شرعيا كقولهم ان قول اصحاب الشافعي في ان الاسلام ليس
من شرائط الاحصان لان الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم
ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية جلد البكر والرجم غاية جلد
الثيب فاذا وجب في البكر غاية وجب في الثيب غاية لان
النعمة لما كانت اكمل فالجناية عليها اخس فاذا وجب في
البكر المائة وجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم
فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم فنقول المكون

انما تحلل بكم هم مائة لانه يرجم بنيتهم يعني لانه ان جلد البكر
علة ترجم الثيب بل رجم الثيب علة كجلد البكر فيقال
قياسهم لانه انما يصح اذا كان مثل علة الاصل موجودا في
الفرع وبعد الانقلاب لم يبق علة الحكم في الاصل علة
فهذه معارضة صورة ولكن فيها معنى المناقضة حيث جعل
العلة حكما والمخلص منه اي من هذا القلب ليس المراد انه
اذا ورد مدفعه هذا الطريق بل معناه اذا اراد ان لا يرد عليه
هذا القلب وطريقه ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال لا على معنى
بيد غير بطريق الاستدلال لا بطريق التعليل وانه يمكن ان يكون
الشيء دليلا على شيء وذلك الشيء يكون دليلا عليه كالنار
مع الدخان لان الدليل ليس بمثبت بل هو مظهر فجاز ان يكون
كل منهما مظهرا للآخر كقولنا الصوم عبادة يلزم بالنذر فيلزم
بالشروع فانا نستدل بثبوت احد الحكمين على الآخر لما وان
بينهما من حيث ان كلا منهما كفصل قرنه على وجه يكون المعنى
فيهما لازما فخلاف ما علل به الشافعي فانه لما سوى بين
الجلد والرجم لان الرجم عقوبة غليظة والجلد لا والرجم له
شروط ليست للجلد وهذا المخلص انما يصح اذا ثبت
ان الشيئين متساويان كالتوأمين فانه يثبت كل منهما الاصل
لاحدهما بثبوتها في الآخر وكذا الروح والنسب والثاني اي النوع
الثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم اي جعل الدليل وصف
المعلل شاهدا له بعد ان يكون شاهدا له على الخصم ما اخوذ من

قلب

قلب الجراب فان ظهر الوصف الذي هو حيث كان شاهدا على
وجه الى خصمه ثم صار وجهه الى حيث صار شاهدا
له وظهره الى خصمه حيث صار شاهدا على خصمه وهذا
النوع معارضة من حيث انه تعليل بوصف يوجب خلاف
ما اوجبه المعلل وفيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف
الذي يشهد بثبوته من وجه وبانتفائه من وجه آخر يكون
مناقضا في نفسه كالشاهد الذي يشهد لاحد الخصمين على
الآخر فادته ثم يشهد للخصم الآخر عليه في حق تلك الفادية
فانه يتناقض كالامام كقولنا في صوم رمضان انه صوم فرض
فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء فقلنا لما كان صوما
فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء لانه
اي صوم القضاء انما يتعين بالشروع وبعد التعين فعال هذا
استدراك لبيان الفرق بين التعيين في صوم رمضان والتعيين
في صوم القضاء فان المص لما قال استغنى عن تعيين النية بعد
تعينه كصوم القضاء ربما وقع في قلب السامع انه لا فرق بينهما
فاستدرك هذا فقال لكن بينهما فرق حاصله انه صار حال
ما قال الشروع في صوم رمضان وحال ما بعد الشروع في صوم
القضاء سواء من حيث ان التعيين حاصل في الحالين فيتكرر
التعيين في المعين عاليه وهو صوم القضاء لا يحتاج الى التعيين مرة
اخرى فكذا في المعين وهو صوم رمضان لا يحتاج الى النية بعد
تعينه اعلم ان تجويز الاعتراض على العلل المؤثرة من جنس الاعتراض

عليها بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت
تاثيرها بدليل يجب عليه لا تحتمل القلب حقيقة كما تحتمل المناقضة
وفساد الوضع وتوجه دعوى القلب تدفع ببيان التاثير
كما تدفع المناقضة وانما يرد القلب على العلل الطردية حقيقة
بدليل ما ذكر صدر الاسلام ان القلب الاول يرد على كل طرد فعال
الحكم فيه علة والقلب الثاني يجري على كل طرد ما لم يظهر التاثير
وقد تقلب العلة من وجه اخر غير الوجهين المذكورين وهو
ضعيف اي فاسد لقولهم اي لقول اصحاب الشافعي في ان الشروع
في النوافل لا يوجب اتمام ما شرع فيه ولا قضاءه لو افسده بهذا
اي النافلة عبادة لا تمضي في فاسدها اي لا يجب اتمامها اذا
افسدت احترز بهذا القيد عن الحج لان الحج اذا فسد يجب فيه
المضي فلا يلزم بالشروع كالوضوء فانه لا يمضي في فاسده فلا يلزم
بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك اي النفل كالوضوء في عدم
الامضاء وجب ان يستوي فيه اي في النفل عمل النذر والشروع
كما استوى عملهما في الوضوء حتى لا يلزم الوضوء بهما باعتبار انه
لا يمضي في فاسده حاصله انه لو كان عدم وجوب المضي في
الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع كان علة لعدم الوجوب
بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يمضي في فاسده ولا يجب
بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في الصلاة و
لكن الصلاة تلزم بالنذر فينبغي ان يلزم بالشروع عملا بالتسوية
الاستواء وقد اختلف في هذا النوع من القلب فقيل انه صحيح

لوجود

لوجود حد القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف المذكور بعد
ما كان شاهدا عليه شاهدا لنفسه فيما ادعاه من الحكم المستلزم
لمخالفة دعوى المستدل لانه لما ثبت الاستواء يلزم كون الشروع
ملزما كالنذر وقيل هو فاسد لان السائل لما جاء بحكم اخر ليس
بمناقض لحكم المستدل وهو المساواة لان المستدل لم يكلف
التسوية بين كونه اثباتا مناقضا لدعواه بطلت المناقضة التي
هي شرط القلب فلا يكون قلبا ولان الاستواء بين النذر والشروع
في الاعمال وهو الوضوء باعتبار عدم اللزوم بهما وفي الفرع وهو
الصوم والصلاة باعتبار اللزوم بهما مختلفان والحكم هو المقصود
من الاستواء لا نفس الاستواء ومتى اختلف الاستواء بالنسبة
الى الفرع والاصل يبطل القياس لان شرطه ان يتعدى حكم
الاصل بعينه الى فرع هو نظيره ولم يوجد وسمي هذا اي النوع
من القلب عكسا وهو رد الشيء وراءه على طريقة الاول
مثاله قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء
يعني ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء فعكس الحكم الاول
كان في اللزوم وفي هذا عدم اللزوم لا جعل قلب الوصف الذي
جعله علة في الطرد وهذا النوع من العكس يصلح للترجيح فان
ما ينعكس ويطرد يكون راجحا على ما يطرد ولا ينعكس لان الانعكاس
يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف اذ الطرد يجوز ان يكون
اتفاقيا وبالعكس قوي كون ذلك الوصف علة فيصلح للترجيح
والنوع الثاني من العكس ان يرد على خلاف سنته وان اعرضت

بهذا عرفت ان القلب المذكور ليس بنفس حقيقة او لا يصدق
حد النفس عليه بل هو من اقسام القلب ولهذا ذكره عامة
الاصوليين في القلب ولكنه لما كان شبيها بالنفس من حيث
انه رد للحكم الذي ذكره المعلل وان كان على خلاف سنته
اورده في هذا القسم اتباعا لفخر الاسلام والثاني اي النوع الثاني
المعارضة الخالصة اي المحضة التي ليس فيها معنى المناقضة
وهي نوعان احدهما المعارضة في حكم الفرع وهو صحيح سواء
عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة هذا النوع ثمة اقسام
القسم الاول ما ذكره وهو ان يعارض السائل بما يخالف حكم
المعلل بان يذكر علة اخرى توجب خلاف حكمه من غير زيادة
وتغيير فيه فتقع بايراد الضد مقابلة محضة بلا تعرض لابطال
علة الخصم وهذه المعارضة يجري على كل علة وهي ان يقول
السائل للمعلل دليلك وان دل على ما ادعاك لكن عندي
ما ينفيه مثاله ما اذا قال الشافعي المسح رأس في الوضوء
فيسن تثليثه قياسا على المغسولات فنقول سلمنا ان القياس
على المغسولات يقتضي ذلك ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان
مسح الرأس مسح في الوضوء فلا يسن تثليثه كالممسوحات
او بزيادة هي تغيير هذا هو القسم الثاني مثاله قولنا انه
رأس في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل في مقابلة
قوله المسح رأس فيسن تثليثه كالغسل وهذه المعارضة
صحيحة لان الزيادة تغير الحكم المتنازع فيه لان الخلاف في سنة

التثليث

التثليث بعد اكمال الفرض في محل الفرض وهو الغسل وهذا
النوع من المعارضة هو النوع الثاني من نوعي القلب وهي
معارضة صحيحة ايضا حتى يجب المصير فيها الى الترجيح لكنها
دون الاولى لانها تصح بلا زيادة وهذه لا تصح بدونها لكن
ايراد فخر الاسلام ومن تبعه هذا النوع من المعارضة الخالصة
اشكال لان هذا النوع معارضة فيها مناقضة وما ذكره في بعض
الشروح انما اوردناها لانها معارضة قصدا وذاتا ومناقضة
ضمنا لا يدفع هذا الاشكال لانه قيل المعارضة بالخالصة و
لم ارله جوابا شافيا او تفسير هذا هو القسم الثالث وهو
ان يعارضه بضد ذلك الحكم ولكن بطريق تغيير مثاله قولنا
في الصغيرة لغير الاب والجد ولاية تزويجها لانها صغيرة فيولي
عليها كما كان لها اب فقال اصحاب الشافعي هذه صغيرة
فلا يولي عليها بولاية الاخوة قياسا على المال فانه لا ولاية
للاخ على مال الصغير بالاتفاق وتعيين الاخ زيادة توجب
تغيير الحكم الاول الذي وقع لان النزاع في اثبات اصل
الولاية على الصغيرة لا في تعيين الولي فنحن اثبتنا اصل الولاية
والخصم بهذه المعارضة نفى ولاية الاخ على التعيين وليس ذلك
نفيا لما هو المتنازع فيه فهذا الحكم غير الحكم الاول اذ المنفي غير
المطلوب فهذا التغيير يقتضي الخلل في المعارضة لكنها مستلزمة لنفي
الحكم الاول وهو عدم اثبات الولاية لغير الاب والجد من الاولياء
لانه اذا بطلت ولاية الاخ بطلت ولاية غير الاخ بالاجماع لانه

وهذا قلب بطريق

وهذا اخر وجهي القلب مع ما بينا
وانما ذكرنا هنا ايضا لما انه معارضة
صحيحة ذاتا ومناقضة ضمنا
فاورده هنا نظرا الى ذاته
وثمة نظرا الى ما عاد ضمنه
اقاصه

وهذا القسم نوع من العكس الذي
تابع

اقرب الناس اليها بعد الاب والجد وهذا صحيح على المعارضة او نفيه
نفي لحكم بنفيه الاول او اثبات لما لم ينفيه الاول هذا هو القسم
الرابع وهو ان يعارضه في المحل المتنازع فيه بما لم يكن نفيا لما
اثبته المعلل او اثباتا لما ينافيه بل يكون نفيا لما لم يثبته المعلل
او اثباتا لما لم ينفيه لكن تكون تلك معارضة لحكم المعلل بان يكون
الحكم الثابت بها مستلزما لانتفاء الحكم الذي اثبته المعلل
فمن هذا الوجه يظهر وجه الصحة بهذا مثاله قولنا ان الكافر يملك
شراء العبد المسلم لانه يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم فانه لما
يملك بيعه يملك شراءه فعارض اصحاب الشافعي رح فقالوا
الكافر لما يملك بيعه وجب ان يستوي ابتداء الملك وبقاؤه
كالمسلم لكنه لا يستحق القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه
عن ملكه فكذلك لا يملك ابتداء ملكه هذه المعارضة اثبات
لما لم ينفه المعلل لانه لم ينف التسوية بين الابتداء والقرار وانما
اثبت التسوية بين البيع والشراء فلا يتصل بموضع النزاع
فتكون فاسدة الا ان فيها شبهة الصحة من حيث انه ان ثبت
حكمها وهو استواء البقاء والابتداء ظهرت المفارقة بين الشراء
والبيع فيصح البيع دون الشراء لانه يوجب الملك ابتداء
فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه لكن الاتصال لما لم يثبت
الا بعد الثبات بالاثبات التسوية بين الابتداء والبقاء وليس له
ان يقول البقاء مرجح جهة الفساد اذ في حكم غير الاول لكن يبقى
على الاول هذا هو القسم الخامس وهو الذي لا يتعرض له السائل

او كالمكاتب

لا يملك ح

لكن

نفي لحكم الذي اثبته المعلل او اثبات ما نفاه بل يعلل لحكم
اخر في محل اخر بعلة اخرى لكن يكون في اثباته نفي لحكم الاول
بان يكون ثبوته مستلزما لانتفائه من حيث المعنى مثاله قول
الحنفي رح في المرأة التي نفى ابوها زوجها اي اقرت بموته فاعتدت
وتزوجت بزوج اخر فجاءت بولد ثم حضر الزوج الاول ان
الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح
بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد
فيستوجب به النسب كما لو تزوج امرأة بغير شهود فولدت
يثبت النسب منه وان كان الفراش فاسدا كذا هذا هذه
المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم لان المستدل علل
لاثبات النسب من الاول والثاني علل لاثباته من الثاني
فكان ينبغي ان يعلل لنفيه من الاول ليتوارد النفي والاثبات
على حكم واحد الا ان فيها صحة من وجه لانه لو ثبت من
الظاهر لا يبقى من الغائب لعدم ظهور ثبوت النسب من
شخصين فيحتاج الى الترجيح فيقال ان للاول فراشا
صحيحا وللثاني فاسدا والرجحان للصحيح فيعارضه الخصم
بان الثاني حاضر والماء ماؤه كما لو كان لكل واحد من الفراشين
فاسدا فكذا ههنا فيظهر به فقه المسألة وهو ان الملك والصحة
اصح بالاعتبار من الحضرة والماء كما في فصل الزنا فان الملك
للاول والحضرة والماء للثاني ولان الفاسد يوجب الشبهة
والصحيح يوجب الحقيقة فكانت الحقيقة اولى بالاعتبار من الشبهة

ابتداء

بقاء

ثبوته

الا فيظهر به حكم هذه المسألة

فلا يعارض الشبهة للحنفية والثاني اي النوع الثاني من المعارضة
الخالصة المعارضة في علة الاصل اي المعين عليه وهو ان
يذكر السائل في المعين عليه علة اخرى لا تكون موجودة في الفرع
ويسند الحكم اليها معارضا للمعلل في علته وذلك باطل سواء
كانت بعض ما يتعدى يعني هذا النوع من المعارضة ثلاثة اقسام
الاول ان يأتي السائل بعلة لا يتعدى عن المعين عليه مثاله
ما اذا علل المجيب في بيع الحديد بالحديد بانه موزون فقوبل
بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه
السائل بان العلة في الاصل الثمنية وانها غير موجودة في الفرع وهو
الحديد فلا يثبت فيه الحرمة او يتعدى الى مجمع عليه هذا هو القسم
الثاني مثاله ما لو علل في حرمة بيع الحصى بجنسه متفاضلا
بالكيل والجنس كالحنطة والشعير ويعارض السائل بان المعنى
في الاصل ليس ما ذكرت بل المعنى هو الاقتيات والادخار وهذا
فقد في الفرع هذا معنى يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو الارز
والذرة والسمسم والدخن او يختلف فيه وهو المعارضة بعلة
يتعدى الى فرع مختلف فيه هذا هو القسم الثالث مثاله لو عارض
السائل في هذه المسألة ايضا بان يقول المعنى في الاصل هو الطعم
لا ما ذكرت ولم يوجد في الفرع وهذا معنى يتعدى الى فرع مختلف
فيه وهو الفواكه وما دون الكيل وما دون الاقسام باطلة لان
الوصف الذي يدعيه السائل سواء كان او غير متعد لا ينافي
الوصف الذي يدعيه المجيب لان الحكم يثبت بعلل مختلفة ثم ذلك

الوصف

الوصف ان لم يكن متعديا فاعتماده ظ لان المقصود من التعليل
هو التعدية واذا بطل التعليل بطلت المعارضة وان كان متعديا
كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدى الى فرع مجمع عليه او
مختلف فيه لعدم انفصال هذه المعارضة بموضع النزاع الا ترى
حيث انه تنعدم تلك العلة في هذه المواضع وقد ثبت ان عدم
العلة لا يوجب عدم الحكم لان الحكم يثبت بعلل شتى ولا يصلح
دليلا عند عدم حجة اخرى فكيف يصلح دليلا عند مقابلة حجة
وكل كلام صحيح في نفسه واصل وضعه بان يكون في الحنفية منعا
للعلة الخ شرع يذكر على سبيل المعارضة اي يذكر اهل الطرد على
وجه الفرع ولا يقبل منهم لان الطرد يمنع توجهه فلذا ذكره على
سبيل الممانعة فيقبل منا لان الطرد لا يتمشى من رده فيكون مقبولا
لان الممانعة اساس المناظرة اذا السائل منكر فبيانه الانكار دون
الدعوى اعلم ان المعارضة في علة المعين عليه يسمى بالمعارضة
لانه فرق بين الاصل والفرع فيما هو مناط الحكم وهو من الاصولية
الفاسدة وعند البعض يكون صحيحا لكن الاولى ان يذكر السائل
كلامه بطريق المنع لانه اذا شرع في الفرق يلزم الدليل عليه فرعا
يكون ملزما بالعجز عن اقامة الدليل اما اذا منع تكون البينة على
المجيب ويكون السائل في الحقيقة كمتول اثنا في بيع في اعتاق
الراهن العبد المرهون انه لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من
الراهن يلاقي حق المرتهن فكان باطلا كالبيع وقال السائل من اهل
الطرد ليس الاعتاق كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله

فلا يصح القياس وهذا الفرق في الحقيقة هو المعارضة في علة الاصل
لان حاصله ان علة عدم النفاذ في البيع هو كونه محتملا للفسخ
بعد وقوعه وهذا الفرق صحيح في نفسه لكنه غير مسموع لكونه
واردا على سبيل الفرق وهو غير مقبول عند لانه لا ولاية للسائل في
الفرق وطريق ايراده على سبيل المنع ان يقول لا نم وجود التعدية
بلا تغيير في المتنازع فيه لان حكم الاصل وهو البيع الموقوف على
اجازة المرتهن فيما يجوز فسخه لا الابطال وانتفاء العين وهو
الاعتاق تبطل اصلا فما لا يجوز فسخه بعد ثبوته فان العبد والموطوءة
لو اراد فسخ الاعتاق بعد وقوعه لا ينفسخ حتى لو اجاز المرتهن لا
ينفذ اعتاقه فكيف يصح قياسك وهذا التغيير حكم الاصل لان
الابطال من الاصل غير الانفساخ على وجه التوقف واذا قامت
المعارضة هذا شروع في بيان دفع المعارضة بعد تحققها يعني
اذا تحققت المعارضة بان لم يدفع بشيء من الاعتراضات المذكورة
من المانعية والقلب وغيرهما كان السبيل فيه اي في دفعها الترجيح
لان الجمع بين الاثبات والنفي في حالة واحدة في محل واحد محال
فاذا لم يثبت الجمع بين الترجيح صار متعينا وان رجح علته
قلت لك ان معارضة بترجيح علة الحكم ان الترجيح انما يقع في
الدلائل الظنية واما في الدلائل القطعية فلا سبيل الى الترجيح
بل المتاخر ناسخ فان لم يعرف تاريخه وجب المصير الى دليل اخر
او التوقف وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الاخر فكل في
هذه العبارة تسامح لان ما ذكره معنى الترجيح ان لا الترجيح واجب

بان المضاف محذوف تقديره وهو عبارة عن بيان فضل احد المثلين
على الاخر ويمكن ان يقال وهو عبارة من جملة التعريف ومعنى العبارة
الكشف والاظهار فيكون الترجيح اظهار فضل احد المثلين على
الاخر وصفا يعني لا يكون ذلك الشيء الذي وقع به الترجيح
دليلا بنفسه بل يكون وصفا للذات غير قائم بنفسه لان الشيء
انما يتقوى بصفة توجد في ذاته كما اذا كان احد النصين ظاهرا
والاخر نصا واما انضمام احد الشيئين المستقلين مثله لا يفيد
في ذاته كما اذا كان احد النصين ظاهرا خاصا واخر ظاهرا لم يكن فيه بيان
عدم ترجيح شهادة اربعة على شهادة شاهدين وقال بعض من
اصحاب الشافعي رح يترجح بكثرة الادلة لان الدليلين تعارضا
فبقي الاخر سالما عن المعارض فيصح الاحتجاج به والمختار انه لا
يترجح لان كل واحد معارض للدليل الذي يوجب الحكم على خلافه
فيسقط الكل بالتعارض حتى لا يترجح بنتيجة قوله وصفا
القياس على قياس اخر يعارضه بقياس اخر ينضم اليه وكذا الحديث
يعني لا يترجح بانضمام حديث اخر اليه ولا بالقياس والكتاب يعني
لا يترجح اية منه بانضمام اية اخرى اليها ولا بالحديث والقياس
وانما يترجح بنوع فيه وكذا صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب
جراحة حتى ان جرح رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل وجرحه
اخر جراحات خطاء كل واحد منها صالحة للقتل فمات المجروح لا
يترجح صاحب الجراحات حتى يلزم الدية على عاقلتهما نصفين
لان كل جراحة منها علة معارضة لجراحة صاحب الواحدة فلا يكون

جراحة حتى لجراحة اخرى لتقويها بخلاف ما اذا كانت جراحة
احدهما اقوى في التاثير كما اذا قطع احدهما يد رجل والاخر جرحه
رقبته فمات فالقاتل هو الجارح لكون فعله اقوى في التاثير لان
الحياة غير متصورة مع جراحة رقبته كذا قيل وفيه بحث لانه ذكر
في فصل المعارضة ان حكم التعارض بين الآيتين العدول
الى السنة وبين السنتين العدول الى قول الصحابي وعلى
هذا اذا تعارض اثنان ثم عدل الى السنة ووجد فيها حديث
يوافق احدى الآيتين وعمل به يكون ترجيحا للآية التي يوافقها
اذ لا وجه لجواز العمل به الا هذا ولان الآية كما تعارض الآية التي
توافق الحديث تعارض الحديث وكذا اذا تعارض السنتان
ثم عدل الى القياس ووجد قياس اخر موافق لاحد الحديثين و
عمل به يكون ترجيحا للحديث الذي وافق القياس به وهذا يدل
على ترجيح الكتاب بالحديث وهو مناف لما ذكر ان الكتاب
لا يترجح بالحديث ولا الحديث بالقياس وكذا اي كما قلنا
بسواه قال صاحب الجراحة صاحب الجراحات قلنا الشفعاء
في النقض اي في الجزء التابع للمبيع بسببه اي بسبب
ملك سببه شفعاء وبين الاوصاف وبان في الشفعاء والشفعة ولا
يترجح احدهما على الاخر بكثرة نصيبه الذي به صار شفيعا صورته
دار مشتركة بين ثلاثة نفر لاحدهم سدسها والاخر نصفها وللثالث
ثلثها فباع صاحب النصف مثلا نصيبه فطلب الاخران
الشفعة تكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة وكذا التابع ينقض

بالنقض

بالنقض المبيع اثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك فيكون
منسوبا على قدر الملك واما وضع المسئلة في النقض وان
كان حكم الجوار عندنا كذلك بناء على خلاف الشافعي رح وما يتبع
به الترجيح اربعة بقوة الاثر لان المعنى الذي صار الوصف به
حجة هو الاثر فمهما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج به اولى كالاحسان
في معارضة القياس والاثر في الاسكار اقوى كما بينا في مسئلة
سؤر سباع الطير فيرجح على القياس وان قلت لو صح الترجيح
بقوة الاثر لزم ان ترجح الشهادة بزيادة العدالة بان يكون بعض
الشهود اعدل من بعض عند التعارض قلنا العدالة ليست
بعلة بل شرط لترجيح جانب الصدق ولئن سلمنا انها علة فلا
نسلم انها تختلف بالزيادة والنقصان لانها عبارة عن الانزجار
عن المحرمات ولئن سلم انها تختلف باختلاف الاشخاص لكن
الاطلاع على حقيقة الفضل متعذر فربما يظن انسان انه اعدل
وهو في الحقيقة ادنى من الذي يظن انه دونه فلا يمكن الترجيح
به وتاثير الوصف ليس كذلك لانه امر ظاهر ثابت بالدليل
فيمكن الاطلاع على زيادة التاثير باعتبار قوة دليله وبقوة ثباته
اي ثبات الوصف على الحكم المشهود به اي الحكم الذي يشهد الوصف
بثبوته وانما جعل مشهودا به لان الوصف في الحقيقة شاهد
بثبوته لا مثبت لان المثبت هو الله والمراد به ان يكون وصف
احد القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الاخر
كقولنا في صوم رمضان اي في الاستدلال على عدم وجوب تبييت

منه صوم رمضان انه متعين فلا يجب تعيينه اولى من قولهم صوم
فرض يعني انه صوم فرض فيجب تعيين نيته كالقضاء لانه هذا
اي التعليل بوصف الفرضية لايجاب التعيين مخصوص في الصوم
دون سائر المواضع بخلاف التعيين المراد منه تعين اطلاقا
لاسم السبب على المسبب فقد تقدم الى الوداع يعني اذا
اودع الوديعة الى المالك يخرج من العهدة باي جهة رده ولا يشترط
تعيين الدفع للوديعة والمغصوب اي في رد المغصوبات ورد
المبيع في البيع الفاسد حتى لو وهبه او باعه من المالك او تصدق
عليه وسلم اليه وقع عن الجهة المستحقة بتعيين الشارع سواء
علم به صاحب الحق او لم يعلم ولا يحتمل الرد جهة اخرى لانه غير قابل
لها فثبت ان التعليل بوصف ليس مخصوص بالصوم اولى
فيكون بيانه على هذا الحكم اقوى والاثر من صفة الفرضية على وجوب
التعيين فان قلت انهم جعلوا العلة الصوم الفرض لا مطلق
الفرضية فلا يرد سائر الفرائض من رد الودائع وغيرها نقضا
عليهم اجيب بان ايراد رد الوديعة وغيره ليس بايراد نقض عليهم
ولكنه بيان ان الفرضية ان سلم انها مؤثرة في وجوب التعيين في
الصوم فليست بمؤثرة في غيره ووصف التعيين مؤثر في عدم
وجوب التعيين على الاطلاق فيكون اثبت والزم للحكم فيكون
اعتبارها اولى وفيه بحث لانه على تقدير ان يكون علة لفظ الصوم
الفرض لا مطلق الفرضية لا يناسب هذا الايراد في هذا المقام
لان المقصود بيان ان علتنا اثبت والزم من علة الخصم ومن

كان

كان علة لفظ الصوم الفرض لا يحصل هذا المقصود بيان ان علتنا
وهو التعيين اثبت والزم من مطلق الفرضية وبكثرة اصوله
يعني ان يشهد لاحد الوصفين اصلان او اصول يترجح على الوصف
الذي لم يشهد له الا اصل واحد كقولنا في مسح الرأس انه مسح فلا
يسن تكراره كمسح الخف والتيمم ومسح الجبيرة وهو اولى من قول
اصحاب الشافعي رح انه ركن فيسن تكراره كالغسل وما شهد
بوصف الطهر وهو الركنية اصل وهو الغسل وشهد بصحة وصفنا
اصول كثير وصفنا زعم بعض اصحاب الشافعي رح ان كثرة الاصول
في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة
على ما مر بيانه وكذا هذا ومعنى الجواب رد هو صحيح لان الحجة هي
الوصف المؤثر لا الاصل لكن كثرة الاصول توجب زيادة تأثير
ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه اخر فيحدث بها نوع في
نفس الوصف فيصلح للترجيح وهو من جنس الحجة بما في الاسنى
فان كثرة ليست بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن تحدث بكثرة الرواة
قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا والاصل
ان الاقسام الثلاثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بنوع
الاثر الا ان الجهات مختلفة فالترجيح بنوع التأثير بالنظر الى نفس
الوصف والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول
بالنظر الى الاصل وبالعدم عند العدم وهو العكس هذا هو القسم
الرابع من اقسام ما يقع به الترجيح يعني ان الوصف اذا كان
مطردا منعكسا بحيث اذا وجد الوصف وجد الحكم واذا عدم عدم

الحكم كان راجحا على الذي اطرد وانعكس فقيل لا يصلح ان يكون
هذا مرجحا لان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس
بشيء والمختار انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف
الذي جعل علة يدل على اختصاص الحكم به وتأكد تعلقه بحيث يصلح
مرجحا للعلة ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم و
لا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى فيظهر
ثمرته عند المعارضة مثاله قولنا في مسح الرأس انه مسح في الوضوء فلا
يسن تكراره فانه ترجح على قولهم انه ركن فيه فيسن تثليثه لان ما قلنا
ينعكس بالمسح لغسل الوجه واليد يسن تكراره وما قالوا لا
ينعكس فان المضمضة تتكرر وليست بركن اعلم ان المص لو قال
فرع الاثر وفرع ثباته وثمرة الاصول والعدم عند العدم بدوه
الباء لكان اولى لانه جعل القسم ما به يقع الترجيح وما يقع الترجيح
به هو الامور وعلى ما ذكره يصير التقدير الترجيح بكذا وذلك
ليس من اقسام ما يقع به الترجيح بل من اقسام الترجيح ولكنه
يعلم منه المقصود ولهذا لم يبال به واذا تعارض ضربا الترجيح هذا
بيان المخلص عن تعارض نوعي من الترجيح كان الرجحان للاصل
بالذات اي بما هو في الذات اقوى منه في الحال اي اولى بالاعتبار من
الرجحان للاصل بما هو في الحال لان الحال قائمة بالذات تابعة له في
الوجود بعض الذات اسبق زمانا او رتبة من الحال لان الحال
قائم بها فلا يلزم عدم الحكم في حق نفسه فيتخلص حق المالك بالباطل
والشيء هذا تفريع على ما ذكر من الاصل لان الصفة قائمة بذاتها

من كل وجه لبقاء الذات دون وجه لتبدل اسمه وتبدل اسمه دليل تبدل
المسمى لانه بالطبخ والشيء بتغير العين مستهلكة فرجحنا الصنعة
لكونها موجودة من كل وجه وقال الشافعي رح صاحب الاصل
اي المالك احق لان الصفة قائمة بالمصنوع لا بها لا تتقدم بنفسها
لكونها عرضا تابعة له والجواب ان ما ذكره يرجع الى الحال والرجحان
من حيث الوجود اولى والترجيح بغلبة الاشباه لما ذكر المص
المعاني التي يصح بها الترجيح اشار الى معان يرجح بها بعضها وهي
اربعة الاول الترجيح بما يصلح علة بالقران كما ذكرنا في اول فصل
الترجيح والثاني الترجيح بغلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع باصل
الاصلي شبه من وجه وبالاصل الآخر الذي يخالف الاصل
الاول شبه من وجهين وهو صحيح عند الشافعي رح وباطل عندنا
لان كل وصف على حدة علة صالحة للجمع بين الفرع والاصل فتتحقق
اقيسة متعددة فيكون الترجيح بها ترجيح القياس بالقياس وقد
عرفت بطلانه عند بيان بطلان الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم
ان الاخ يشبه الولد والوالد من حيث القرابة ويشبه ابن العم
من وجه وهي جواز عتاقه زكوته وجواز نكاح حليلته وقبول
الشهادة له فيكون الى الاقرب ابن العم اولى فلا يعتق اذا ملكه وبالعموم
اي الثالث الترجيح بعموم الوصف بان يكون لشمول مثل ترجيح
اصحاب الشافعي رح التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على
التعليل بالكيل لانه يتناول الاقوات والكثير وهذا باطل عندنا لان التعليل
بعلة قاصرة جائز عندنا فبطل الترجيح بالعموم الذي هو زيادة

الشدى ولو كان العموم متصورا لترجحت المتفقة بعمومها على
الخاصة ولم يترجح عندهم ولان الوصف فرع النص لكونه
مستنبطا منه والنص للخاص والعام سواء عندنا ومنه الى خاص
مرجح على العام فكيف صار العام اصح من الخاص وقال الاوقاف
فاسد هذا هو القسم الرابع مثال ترجيح بعض اصحاب الشافعي
وصف الطعم على الكيل والجنس بوحدته لان علة ذات وصف
للربا مضبوطة اكثر تاثيرا من ذات وصفين وهذا فاسد عندنا
لان الوصف ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوته بالنص والنص الموجب
لا يترجح على المطول فكذا العلة بل الاعتبار فيه للتاثير لا للعلة
والكثرة اعلم ان الاصوليين ذكروا في الترجيح الصحيحة و
الفاسدة وهو بالكثرة الا ان المص اقتصر على الاربعة الصحيحة
وفي الفاسدة ايضا لان ما هي المتداولة بين اهل العلم لان ما سواها
من الوجوه الصحيحة يندرج فيها اذا امعن النظر اليها فكذا الوجوه
واذا ثبت رفع العلل عادتم نا اي بنوع من انواع الدفع كانت
غايته اي ثمرته ان يلجئ المعلل الى الانتقال وهو على اربعة
اقسام اما ان ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى
وهذا القسم من الانتقال انما يتحقق اذا كان الدفع بالممانعة بان
يعلل المعلل بوصف غير مسلم عليه عند السائل كما قيل في الصبي
المودع اذا استهلك الوديعة انه لا يضمن لانه سلط على
الاستهلاك فقال السائل لا نم انه سلط فانتقل المعلل الى
علة اخرى ليثبت بها دون ايداعه عند الصبي تسليطا له على

الاستهلاك او ينتقل من حكم الى حكم اخر بالعلة الاولى مثاله
ما اذا علل جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل
الكتابة عن كفارة اليمين بان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ
بالاقالة او بعجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع الصرف الى الكفارة
كالبيع بشرط الخيار فانه لا يمنع الصرف الى الكفارة بالاجماع فان
قال الخصم انا قائل بموجبه فعندي عقد الكتابة لا يمنع الصرف الى
الكفارة ولكن المانع نقصان عجز في الرق بسبب هذا العقد لان
العتق صحيح للعبد بسبب الكتابة فقال له هذا العقد لا يوجب
نقصانا في الرق ولكن فيه مانع اخر وهو صبر ورثة كالزائل عن
ملك المولى قلنا البيع بشرط الخيار زائل عن ملكه بوجه ولهذا
لو مات من له الخيار لزم البيع ثم انه لا يمنع الصرف الى الكفارة لكونه
محتملا للفسخ فكذا الكتابة او ينتقل الى حكم اخر وعلة اخرى بان تعذر
اثبات الحكم بالعلة الاولى فاراد اثباته بعلة اخرى كما في صورة
المذكورة لما قال السائل عندي هذا العقد لا يمنع ولكن المانع نقصا
الرق علل بوصف اخر فقال هذا عقد معاوضة يحتمل الفسخ فوجب
ان لا يوجب نقصانا في الرق وهذا جائز لانه انما ضمن بعلة اثبات
الحكم الذي زعم ان خصمه ينازعه فيه فاذا اظهر الخصم فيه الموافقة
واراد ان يثبت حكما اخر مساويا للحكم الاول جاز له ان يثبته بعلة
اخرى وحكم اخر لا يخلو عن ضرب غفلة حيث لم يعرف المعلل
موضع الخلاف في ابتداء تعليله او ينتقل من علة الى علة اخرى
لاثبات الحكم الاول لا لاثبات العلة الاولى وهذا الوجه صحيح

ولكن مثل هذا التعليل الذي يحتاج
فيه الى الانتقال الى علة اخرى صحيح

الا الرابع لان مثل هذا الانتقال يعد انقطاعا لان مجالس المناظرة
لم تنعقد الا لابانة الحق وايضا كمثل الابانة اذا كان الدليل متناهيا
ولو جوزنا هذا الانتقال ولم يجعل انقطاعا لطال مجالس المناظرة
من غير حصول المقصود الا ترى انه اذا لزمه النقض فانه يعد
انقطاعا ولا يصلح من المعلل ادراج وصف زائد يحصل به الاحتراز
عن النقض فلان لا يصح هذا التعليل المبتدا كان اولى ومحاجة
الخليل عم من اللعين وهو نمرود بن كنعان بقوله ربي الذي يحيي
ويميت وعارضه اللعين بقوله انا احيي واميت انتقال الى حجة
اخرى لاثبات المطلوب الاول ليست من هذا القبيل لان حجة الاول
التي ذكرها كانت لازمة على اللعين لانه عم اراد بقوله يحيي ويميت
حقيقة الاحياء والاماتة وعارضه اللعين بامر باطل وهو اطلاق
احد المحبوسين وقتل الاخر وذلك ليس من الاحياء والاماتة في شيء
فكان اللعين محجوجا بتلك الحجة الا ان القوم لما كانوا اصحاب الظواهر
وكانوا لا يتأملون في حقائق المعاني خاف الخليل عم الاشتباه و
الالتباس عليهم فضم الى الحجة الاولى حجة ظاهرة لا يكاد يقع فيها
الاشتباه وهذا معنى قوله الاحكام انه انتقال دفعا للاشتباه

فصل جملة ما ثبت بالحجج التي سبق ذكرها شيئان الاحكام
من الحل والحرمة والوجوب والفرض وغيرها وما يتعلق بالاحكام من
السبب والعلة وغيرهما فان الحقوق الاحكام يتعلق بها الحقوق هذا الفصل
باب القياس لان القياس لا يعرف الا به ولان القياس ان نقل به معلى
القياس لانه وسيلة متقدمة على المقاصد الا ان القياس اصل من

والوسيلة صح

اصول

اصول الشرع فوجب وصله بالحجج المتقدمة اما الاحكام فاربعة حقوق
الله خالصة قيل انه تمييز والظاهر انه حال لان التمييز في المشروع ضعيف
والمراد من حق الله ما يتعلق به النفع العام كحرمة البيت فان نفعه
عام وهو اتخاذهم اياه قبلة وكحرمة الزنا فان نفعه عام وهو سلامة
انسابهم وانما نسبت الى الله تعظيما لانه تعالى عن ان ينتفع بشيء
فلا يجوز ان يكون شيء حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقا له كحرمة
التي تبوح لان الكل سواء في ذلك وحقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق
بمصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح ماله باباحته اما المالك
فلا يباح الزنا باباحة المرأة وما اجتمعا فيه وحق الله غالب فحد
القذف وفيه حق الله لانه شرع زاجرا وحق العبد لان فيه دفعا
لعار الزنا عن المقذوف وحق الله فيه غالب حتى لا يجري فيه ارث
واسقاط بالعفو وما اجتمعا فيه وحق العباد غالب كالقصاص
فان فيه حق الله وهو اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع
الجناية على نفسه وهو غالب حتى يان الارث وصحة الاعتياض عنه
بالمال بالصلح وصحة العفو وحقوق الله تعالى ثمانية انواع ثبت
بالكتاب عبادات خالصة كالايمان وفروعه كالصلاة والزكاة
وغيرهما من الفرائض وانما كانت فروعا للايمان لانها لا تصح بدونه
وهو صحيح بدونها وهي اي العبادات الخالصة انواع ثلاثة اصول
ولواحق وزوائد اما الايمان فالتصديق اصل حتى لا يقبل السقوط
والاقرار ركن ملحق بالتصديق لانه يعبر عما في الضمير والزوائد في
الايمان ثلاث الشهادة مرة بعد اخرى والاقبال في الفروع الصلاة وهي

عماد الدين ثم الزكوة المشرعة لتنمية المال وتنقية البدن اصل لان
المال وقاية لهم الصوم لانه شرع لقهر النفس فلا يصير قربة الا بواسطة
النفس وهي دون الواسطة في الزكاة لان النفس كمقابل اي
الشهوات وهي صفة قبح فيها ولا قبح في صفة الغنى فكانت اقوى
في كونها واسطة ثم بعده الحج وهو عبادة تجمع من الاوطان و
الاموال وفيه بتقطع مادة الشهوات وضعف نفسه فكان الحج
بمنزلة الوسيلة الى الصوم وبعده الجهاد لانه شرع
فرض الكفاية وما يقدم من فروض الاعيان واما الزوائد
فما سواها من نوافل العبادات وسننها لانها شرعت مكملات
للفرائض وزيادة عليها وعقوبات كاملة والمراد بكمالها ان يكون
عقوبة محضة كالحدود وهي حد الزنا وحد الشرب وحد القذف
وعقوبات قاصرة لحرمان الميراث بالقتل اما انه عقوبة فلانه
حرم ما له لهذا القاتل بواسطة القتل واما انها قاصرة فلانها عقوبة
مالية ولا شك انها قاصرة بالنسبة الى البدنية وعقوبة دائرة
بين العبادة والعقوبة كالكفارات اما ان فيها معنى العبادة فلانها
تؤدى بما هو عبادة محضة كالصوم والاعتاق واما ان فيها معنى
العقوبة فلانها لم تجب ابتداء بل وجبت اجزية على افعال توجد
من العباد ويكون فيها معنى الظهر وعبادة فيها معنى المؤنة وهي
النفقات والكلفة كصدقة الفطر فان فيها جهة العبادة وهي كونها
صدقة وشرط لاجلها هنية الغنى وشرط النية فيها وجهة المؤنة
وهي انها تجب على الانسان بسبب رأس يعبره ومؤنة فيها العبادة

كالعشر

كالعشر اما جهة المؤنة فيها فلان العشر سبب حفظ الاراضي لانه
يصرف الى مصارف الزكاة والفقراء الغازين الذابين عن
الثغرة والضعفاء الذابين لهم بالنصرة كما قال عم انكم ينصرون بضعفائكم
فيكون الاراضي محفوظة بالعشر واما جهة العبادة فلان مصرفه
مصرف الزكاة واما جهة غلبة المؤنة فلانها باعتبار الاصل وهو الارض
النامية وجهة العبادة باعتبار ما هو تابع وهو كمال الصرف والنماء
باعتبار الاصل راجح ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج فانه باعتبار
تعلقه بالارض مؤنة وباعتبار اشتغال بالزراعة وهي سبب الذل
في الشريعة لكونها اشغل عن الجهاد وعقوبة الا ان الارض اصل و
النماء من الزراعة وصف فكان معنى المؤنة فيه اصلا وصح ان
الناس حقوق الله عز قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان
يتعلق بذمة العبد شيء ومن غير ان يكون له سبب مقصود يجب على
العبد اداؤه فان قلت لم لا يجوز ان يكون الجهاد سببا مقصودا
له قلت لان الجهاد ما شرع الا لاعلاء كلمة الله ودفع شوكة المشركين
لقوله تع وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله وهذا جاز
لحسن بعض هاشم لانه لما لم يلزم اداؤه على العبد طاعة لله لم يكن من
غسالة الذنوب واوساخهم فتوطى افخاذه وقيمة من كان خليفة
الله في ارضه وهو السلطان لانه نائب الشرع لحسن القيام فان
الجهاد حقه تع لانه اعزاز دينه فصار المصاب بالجهاد كالله
كما قال تع قل الانفال لله والرسول ولكن اوجب اربعة اخماسه
للغانمين منة عليهم لان العبد لا يستحق بعمله لولاه شبا والعادة

المعدن اسم لما خلقه الله تع في الارض من الذهب والفضة وغيرهما
العباد تبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما كالدية وملك
المبيع والثمن وملك النكاح وغيرها من الحقوق كلها سواء كانت
حقا لله او للعباد تنقسم الى اصل وخلف فالايمان اصله التصديق
والاقرار كما هو مذهب الفقهاء ثم الاقرار صار اصلا مستقلا
خلفا عن التصديق اي عن الايمان الذي هو التصديق والاقرار
في احكام الدنيا بان يقوم مقامه ويترتب عليه كما في الاكراه
على الاسلام فان اقراره قام مقام تحقق التصديق والاقرار وان عدم
التصديق منه ثم صار اداء احد الابوين الايمان في حق الصغير خلفا
عن ادائه اي اداء الصغير الايمان حتى يحال مسلما باسلام احد الابوين
تبعا من ذلك ثم صار تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين اي
احدهما في اثبات الاسلام في الذي لم يعبر صغيرا واخرج الى دار الاسلام
وحده ثم تبعية السابي حتى ان الصبي اذا وقع في الغنيمة في سهم رجل
من المسلمين في دار الحرب فمات هناك يصلى عليه لسبق حكم الايمان له
بالتبعية وليس هذا خلفا عن خلف لانه لا يكون للخلف خلف بل
كل ذلك يكون خلفا عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على البعض
وكذلك اي كالتصديق والاقرار فانهما اصلان والبواقي خلف
عنهما الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه بلا خلاف ثم هذا الخلف
عندنا مطلق يعني الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود الماء فتثبت
به اباحة الصلاة وعند الشافعي ح ضروري يعني تثبت خلفيته
لضرورة الاحتياج الى الصلاة لا لكونه رافعا للحدث فيكون خلفية

مقيدة بوقت قيام الضرورة حتى لم يجز اداء الفرض بتيمم واحد لان
ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها لكن الخلافية بالاضافة الى الماء
والتراب في قول ابي ح وابي يوسف رح استدراك من قوله ثم الخلف
عندنا مطلق لان الله تع نص على عدم الماء عند النقل الى التيمم بقوله
فلم تجدوا ماء فدل ان الخلفية بين الماء والتراب كما نص على المحيض
في قوله واللائي يئسن من المحيض الآية علم ان الاشهر خلف عن الحيض
لا عن النزيف وعند محمد وزفر رحمهما الله الخلافة بين الوضوء والتيمم
لان الله تع امر بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم امر بالتيمم عند العجز بقوله
فتيمموا فكانت الخلافة بينهما لا بين الماء والتراب ويبتنى عليه
اي على الاختلاف المذكور مسئلة امامة المتيمم المتوضئين فانها
تجوز عندهما لانه لما كان التراب خلفا عن الماء لم يكن خلفية بين
الطهارتين فلم يكن طهارة المتيمم اضعف من طهارة المتوضئ بل
يكون مثلها وعند محمد وزفر رحمهما الله لما كان التيمم خلفا عن الوضوء
كان المتيمم صاحب خلف فتكون طهارته اضعف والخلافة لا تثبت
الا بالنص اي بعبارته او دلالته اراد انتفاء ثبوت الخلافة بالرأي
لان الظهر فيهما كما ان الاصل لا يثبت بالرأي بل بالنص وشرطه
اي شرط كونه خلفا عن الاصل عدم الاصل لان الخلف على احتمال
الوجود لتغير السبب منعقدا ثم ثابتا ثم يتحول الى الخلف
فيصح الخلف فاما اذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا اي فلا يكون
موجبا للخلف لانه لم ينعقد السبب موجبا للاصل حتى ان الطارئ
من الحدث اذا لم يكن موجبا للوضوء كالدمع والقيح لم يكن موجبا

للتيمم ويظهر هذا في يمين الفور فانها لما لم تنعقد موجبة للاصل
وهو البر لم تكن موجبا لما هو خلف عنه وهو الكفارة واما القسم
الثاني من القسم المذكور في اول الفصل فاربعة الاول السبب
وهو في اللغة ما يتوصل به الى المقصود وفي الشريعة ما عرفه الشيخ
وهو اقام سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم خرج بهذا
القيد العلامة لانها ليست بطريق الى الحكم بل هي دالة على طريق
الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب خرج به العلة ولا وجود خرج
به الشرط ولا يدخل فيه معاني العلل اي لا يكون له تاثير في وجود
الحكم اصلا لا بواسطة ولا بغير واسطة خرج به السبب الذي له شبهة
العلة والسبب الذي فيه معنى العلة لكن يتخلل بينه وبين الحكم
اي بين وجود السبب ووجود الحكم علة لا تضاف الى السبب
اي لا يكون مستفادة منه كالدلالة يعني اذا دل انسان انسانا على سرقة
مال انسان او ليقتله فقتل المدلول لم يضمن الدال شيئا لان
الدلالة سبب محض وقد تخلل بينه وبين حصول المقصود
ما هو علة غير مضافة الى السبب وهو الفعل الذي يباشره المدلول
باختياره فلم يمكن اضافته الى السبب فان قلت هذا منتقض بما
قالوا اذا سعى انسان الى ظالم في حق آخر بغير حق حتى عزمه ما لا
يجب الضمان على الساعي وبدلالة المحرم انسانا على صيد فقتله
يجب على الدال ضمان الصيد قلت ذلك قول بعض مشايخنا
لكثرة السعاة فقصدوا زجرهم عن ذلك بتلك الفتوى دون
قول المتقدمين ودلالة المحرم جناية لانه التزم بعقد الاحرام امن

مت
وتخلف عن حق السبب اذا بها لما
انعقدت موجبة للبر كانت موجبة
للحلف وهو الكفارة صح

الصيد

الصيد عنه فتكون الدلالة مزيلة الامن عنه فتكون جناية فيجب الضمان
عليه كالمودع اذا دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركا لما التزمه
من الحفظ فان اضيفت العلة اليه هذا هو القسم الثاني اي لو
كانت العلة المتخللة بين السبب والحكم مضافة الى السبب
صار للسبب حكم العلة حتى صار الحكم مضافا اليه كسوق الدابة
وقودها فان كل واحد منهما سبب لتلف ما يتلف بوطئها حالة
السوق والقود وقد تخلل بينه وبين المتلف ما هو علة وهو فعل
الدابة لكن هذه العلة مضافة الى السوق والقود لانهما اكرها الدابة
على الذهاب فيكون لهذا السبب حكم العلة لكونه علة العلة في
الحقيقة والحكم يضاف الى علة العلة اذا لم تكن العلة صالحة لاضافة
اليها وهنا العلة غير صالحة لان فعل البهيمة هدر فيكون فعل الدابة
مضافا الى السائق والقائد فيكون التلف مضافا اليه فيما يرجع الى
بدل المحل وهو الضمان واما فيما يرجع الى حق الشرع فلا يكون
مضافا اليه حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه الكفارة والقصاص
فان قلت اكرههما على السير لا على الاتلاف وهو انما التزم ضمانا فكان
ينبغي ان لا يجب الضمان قلت القود والسوق مشروط بالسلامة
لا على الاطلاق والتقييد ليس بشرط في الضمان في حقوق العباد
واليمين بالله تعالى مثل الحنث او بالطلاق او بالعتاق والمراد
من اليمين بالطلاق والعتاق تعليقهما بشيء كقولك ان دخلت
الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت حر والمراد بالتعليق
الذي هو عين المعلق به وهو قولك انت طالق يسمى سببا مجازا

هذا هو القسم الثالث لان اليمين شرعت للبر سواء كانت بالله او
بغيره والبر فقط لا يكون طريقا الى الكفارة في اليمين بالله ولا للجزاء
في اليمين بغير الله لان البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث
لا تجب الكفارة ولا يترتب الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع عن الشيء
سببا لثبوته وطريقا اليه فما كان اليمين او المعلق بالشرط يحتمل
ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع يسمى سببا للكفارة والجزاء مجازا
باعتبار ما يؤول وهذا عندنا وعند الشافعي رح جعل اليمين والمعلق
بالشرط سببا وهو من العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة عند
الحنث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط فكان كل
واحد منهما سببا في الحال لا علة باعتبار تاخر الحكم ولكن في معنى العلة
باعتبار انه هو المؤثر في الحكم عند وجود الشرط واذا كان في الحال
سببا بمعنى العلة لم يجز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان ثبوت
السبب لا ينعقد في غير محله ولكن له اي للمعلق الذي سميناه
سببا مجازا شبهة الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقة للجزاء من
حيث الحكم وعند زفر رح هو خال عن شبهة العلية كما هو خال عن
حقيقة العلية حتى يبطل التنجيز بالتعليق بهذا المعنى خلافا لهما
وعندنا لا وتصوير النزاع ما اذا قال لامراته ان دخلت الدار فانت
طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا فتزوجت بزوج اخر ودخل بها ثم عادت
الى الاول بنكاح صحيح فدخلت الدار لم تطلق عندنا وعند
زفر رح تطلق وذلك لانه ليس للمعلق شبهة السببية عنده
بوجه اذ لا بد للسبب وشبهته من محل ينعقد فيه والتعليق بالشرط

يبطله ح

حامل

حامل بين المعلق ومحله فاوجب قطع السببية بالكلية واذا لم يبق
له جهة السببية بوجه لا يحتاج الى المحل واحتمال ضرورته سببا
في الزمان لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكفيه احتمال
حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج اخر وهو
في الحال بين ومحلها ذمة المالك فتبقى ببقائها ولا تبطل بالتنجيز
ولهذا صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك مع عدم المحل في الحال
وعندنا التنجيز يبطل التعليق حتى لو عادت بعد زوج اخر اليه ثم
وجد الشرط لا يقع شيء لان التعليق بمنزلة اليمين واليمين
شرعت للبر والبر لا يحصل غالبا الا بان يكون مضمونا بالجزاء على
معنى انه يجب الجزاء بترك البر ليتحقق معنى الحمل او المنع فما كان
مضمونا بالجزاء صار للجزاء في الحال شبهة الثبوت ليكون اليمين
يمينا كالمغصوب فانه مضمون بالقيمة فيكون للمغصب حال
قيام المغصوب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة
والرهن والهبة والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت
بوجه ما صحت هذه الاشياء لان قدر ما وجد من الشبهة لا
يبقى الا في محله يعني لا بد لشبهة السبب من محل يبقى فيه كالحقيقة
يعني كحقيقة السبب ولا يستغني عن المحل اذ شبهة الشيء لا
تثبت الا فيما تثبت حقيقته الا يرى ان شبهة البيع لا تثبت
في صرف طرفان حقيقته لا تثبت فيه فاذا فات المحل بطل يعني
بتنجيز الطلاق قد فات المحل فبطل شبهة الثبوت فيبطل التعليق
لان التعليق ثبت بصفة وهي ان يكون للمعلق شبهة الثبوت

قبل وجود الشرط والشيء متى ثبت بصفة في الشرع لا يبقى
بدون تلك الصفة كخيار تعليق الطلاق بالملك في المطلقة
ثلاثا بعد الاشارة الى الجواب عما قال زفر ان بقاء التعليق لا
يحتاج الى بقاء المحل بدليل صحة تعليق الطلاق في المطلقة ثلاثا
بالملك ابتداء بدون المحل فلا يبقى بدونه كان اولى لان البقاء
اسهل من الابتداء لان ذلك الشرط في حكم العلل من حيث ان
النكاح يثبت به ملكية الطلاق ومن حيث ان ملك اليمين في
الرقيق يثبت به ملكية الاعتاق فصار النكاح بمعنى علة العلة
للطلاق فيثبت له شبهة العلة وتعليق الحكم بحقيقة العلة لا يصح
كما لو قال ان اعتقتك فانت حر كان باطلا فالتعليق بشبهة العلة
يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل
التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصار التعليق بشرط
في حكم العلل معارضا اي مانعا لتلك الشبهة وهي شبهة وقوع الطلاق
وثبوت السببية للملك قبل تعليق الشرط السابقة عليه اي على
الشرط توضيحه ان شبهة التعليق في الحال يقتضي المحلية يعني التعليق
باعتبار كونه سببا مجازيا يقتضي المحلية في الحال وثبوت شبهة
وقوع الطلاق قبل وجود الشرط وكونه معلقا بما هو علة ملك يقتضي
بطلانه فصار معارضين فتساقطا فلا يحتاج الى المحل والايجاب
المضاف كقولك انت طالق غدا سبب للحال الا ان حكمه تأخر
بواسطة الاضافة تأويل ذلك ان اضافة ايجاب الصوم على المسافر
الى مدة من ايام اخر لا يخرج شهود الشهر من ان يكون سببا في حقه

مثاله في حق المقيم حتى صح الاداء منه وهو من اقسام العلل على ما
يجيء في اقسامها الى شاء الله تع وسبب له شبهة العلة كما ذكرنا في
اليمين بالطلاق والعتاق ومن هذا عرف ان اقسام السبب ثلاثة
سبب حقيقي وسبب مجازي وسبب في معنى العلة والسبب الذي
له شبهة العلة هو السبب المجازي وجه الحصر ان المفضي الى الحكم
اما ان يكون في الحال او في المآل والثاني هو السبب المجازي والاول
اما ان يكون له تأثير او لا فالاول السبب الذي في معنى العلة والثاني
السبب الحقيقي والمآل اي الثاني من اقسام ما يتعلق به الحكم العلة
وهي ما هو موضوعة من العلل ومن الشرعية بعد الشرعية ويسمى الامر الثابت
للحكم في الشرع به تنكيرا للحكم تنكيرا وفي الشرعية ما عرفه المص وهو ما
يضاف اليه وجوب الحكم اي ثبوته اعتبر به عن الشرط ابتداء اي بلا
واسطة اعتبر به عن السبب والعلامة وعلة العلة والتعليقات
وهذا التعريف يشمل العلل الموضوعة كالبيع والنكاح وغيرهما
والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالعلل المؤثرة في القياسات وهو
سبعة اقسام اعلم ان العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلاثة
احدها ان يكون علة اسما بان يكون في الشرع موضوعة بوجودها و
يضاف ذلك الحكم الموجب اليها بلا واسطة والثاني ان يكون علة معنى
بان يكون مؤثرة في ذلك الحكم وثالثها ان يكون علة حكما بان يكون
بحيث يثبت الحكم عند وجودها من غير تراخ وهي باعتبار استكمال
هذه الاوصاف وعدم استكمالها منقسمة الى سبعة اقسام الاول
علة اسما اي صورة وحكما ومعنى كالبيع المطلق فانه موضوع للملك

والملك مضاف اليه لا بواسطة وعلة معنى لانها توثر فيه اذ هو
مشروع لاجله وعلة حكما لانه يثبت الملك عند وجوده ولا يتراخى
عنه وعلة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط فان هذا
الايجاب علة اسما لانه موضوع في الشرع لعلة ويضاف الحكم اليه
عند وجود الشرط فيقال هذا الطلاق واقع بالتطليق السابق
وليس علة حكما اذ الحكم يتأخر عنه الى وجود الشرط فيقال هذا الطلاق
واقع بالتطليق السابق ولا معنى اذ لا تاثير له فيه قبل وجود الشرط
واليمين بالله بالنسبة الى الكفارة من هذا القبيل لان الكفارة يضاف
اليها فيقال كفارة اليمين كذا في جامع الاسرار ويحتمل ان يقول
انما فسروا العلة اسما بانها التي تكون موضوعة في الشرع لعلة
واليمين بالله ليس بموضوع للكفارة بل للبر فلا يكون من هذا القبيل
بهذا التفسير وعلة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار فان
البيع علة للملك اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر في ثبوت
الملك لكن الحكم وهو ثبوت الملك متراخ فلا يكون علة حكما اورد
المص هذا القسم تتمة امثلة هذا ما ذكروا لنا في قوله والبيع الموقوف
بان يبيع انسان مال غيره بغير اجازته فانه علة اسما ومعنى للملك
وليس بعلة حكما لتراخي الملك الثابت الى زمان اجازة المالك
والايجاب المضاف الى وقت كالطلاق المضاف الى وقت
فانه علة اسما ومعنى لا حكما لتاخره الى زمان ما اضيف اليه ويضاف
الزكاة قبل مضي الحول فانه علة اسما لانه وضع لوجوب الزكاة و
يضاف اليه الوجوب بلا واسطة ومعنى لانه مؤثر في وجوب الزكاة

لان

لان القضاء يوجب الاحسان الى الفقراء والغناء يحصل بالنصاب
لا حكما لتاخر وجوب الاداء الى حولان الحول وعقد الاجارة هذا
هذا هو المثال الخامس فانه علة للملك المنفعة اسما لانه وضع
له والحكم يضاف اليه ومعنى مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة
لا حكما لان حكم ملك المنافع التي تؤخذ في الاجارة وهي
معدومة والمعدوم لا يصلح ان يكون محلا للملك فلا يكون علة حكما
وعلة يعني الرابع علة في صورة الاسباب اي في مكانها والمراد به مشابهتها لها
ولها شبهة بالاسباب تفسير له كشراء القريب فانه علة للملك في
القريب علة للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول بواسطته
من حيث انه لم يوجد الا بواسطة العلة كان الشراء سببا ومن
حيث ان الواسطة من احكامه وكان العتق مع علته وهي الملك
مضافا اليه كان علة تشبه الاسباب ومرض الموت وهو علة اسما
لحجر المريض عن التبرعات فيما هو حق الوارث لاضافة الحكم اليه
بقال انه يحجر عن التصرف الفلاني لكونه في مرض الموت ومعنى
لانه مؤثر في الحجر وليس بعلة حكما لتراخي حكمه الى انفصال بالموت
لان الحجر لا يثبت عند ابتداء المرض بل اذا اتصل الموت به يثبت
الحجر مستندا ولكنه يشبه الاسباب من حيث ان الحكم يثبت به
والتزكية عند ابي ح يعني تعديل الشهود عند ابي ح علة للحكم
الثابت بالشهادة وشبهة بالسبب اما انها علة فلانها في معنى علة
العلة للحكم بالرجم فيما اذا شهدوا بانه زنا على محصن فان الشهادة
بدون التزكية لا يوجب الرجم فكانت التزكية علة العلة وعلة العلة

لانه صح

والملك ح

مع حكمها مضافة الى الحكم فاذا رجع المركون ضمن الدية عنده ولا
يضمنون عند هما لانهم اشهدوا على الشهود خيرا فكان بمنزلة ما لو اشهدوا
على الشهود عليه خيرا بان قالوا هو محصن واما انها شبيهة بالسبب
فلوجود الواسطة بينها وبين الحكم وهي شهادة الشهود وكذا
كل ذكر من الامثلة كما هو علة العلة فانها علة تشبه الاسباب فكانت
العلة الاولى بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكما
ان الحكم يضاف الى العلة هناك دون الصفة فههنا يضاف ايضا
الى العلة دون الواسطة من حيث ان العلة الاخيرة تضاف الى
الاولى علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اقتربت
شبها بالسبب وهذا هو السبب في معنى العلة بعينها ورد الشيخ
في الموضعين متابعا لفخر الاسلام فانه اورده في باب تقسيم السبب في
باب تقسيم العلة باعتبار الشبهين اعلم ان هذا التقسيم اما يرجع الى
العلة اسما ومعنى لا حكما كالمرض واما الى العلة معنى لا حكما ولا اسما كالتركية
واما شبهها في كونها علة العلة مثل شراء القريب وغيره فتكون
الاقسام ستة لكن لما امكن وجوده بدون كل واحد منها وكذا امكن
كل واحد منها بدونه جعله قسما اخر ووصف له شبهة العلل اي
الخاص وصفا لا يكون علة حقيقة ولا سببا حقيقيا ولكن يكون
له شبهة العلل كاحد وصفي العلة التي هي ذات وصفين فان
كل واحد من وصفيها له شبهة العلة حتى لو وجد احدهما قبل الاخر
لا يكون سببا محضا لانه ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بل هو
مؤثر في اثبات الحكم اذ لو لم يكن له مدخل في التاثير لكان الاخر وحده

كانت الاولى صح

هو العلة ولم تكن العلة ذات وصفين والتقدير كذلك فلا يكون
سببا محضا بل يكون له شبهة العلة ولم يكن علة ايضا لان العلة
هي المجموع لا هو وحده ولهذا جعلنا الطعن والقذف علة لحرمة النشية
لان في النشية شبهة الفضل فان للفعل مزية على النشية واذا كان
فيه شبهة الفضل يثبت شبهة العلة ولا يثبت به حرمة الفضل
لانها اقوى الحرمتين ولها علة معلومة فلا يثبت بما هو دونها في الدرجة
وعلة وعلة معنى وحكما لا اسما كالمرض وصفي العلة فان الوصف الذي
يوجد اخر العلة معنى لانه مؤثر في الحكم وحكما لان الحكم يوجد عنده لا
اسما لانه وحده ليس بموضوع للحكم لان الموضوع له هو المجموع فلا يكون
احدهما علة حقيقة وانما وصف اضيف الحكم الى الوصف الاخر دون
الاول لانه يرجح على الاول في التاثير لوجود الحكم عنده كما لو قال
لامراته ان دخلت ثانيا الدارين فانت طالق فان وجد دخولها
في الملك تطلق وان وجدا في غيره لا تطلق ولو وجد الاول في الملك
والثاني في غير الملك لا تطلق اتفاقا ولو وجد الاول في غير الملك والثاني
في الملك تطلق عند علمائنا الثلاثة خصوص لا تطلق في الصورة
الاخيرة كما في الثانية والثالثة وعلة اسما وحكما لا معنى هذا هو القسم
السابع كالسفر والنوم للترخص والحدث فان السفر علة للترخص
اسما لانها تضاف اليه في الشرع يقال رخصة السفر الافطار والقصر
وحكما لانها يثبت بنفس السفر مقصودة به لا معنى لان المؤثر في ثبوتها
ليس نفس السفر بل المشقة لانها هي المؤثرة في اثبات الرخصة والنوم
المخصوص بالحدث بالنسبة الى الحدث فانه علة للحدث حكما لان

فلذلك يضاف اليه وحكما لانه يثبت عنده ويبنى بعلة معنى لانه يبنى
بوتر عنه وانما الموتر خروج النجس لكن لما كان الاطلاع على حقيقته
متعذرا وكان الدوام المخصوص سببا ظاهرا لخروج النجس اقيم مقامه
ودار الحكم عليه معه اعلم ان هذه الاقسام التي ذكرها المص هي ستة
اقسام من الاقسام الستة التي خرجت من التقسيم على الوجه
الذي ذكرنا لان القسم الرابع وهو ما عبر عنه بقوله علة في حق الاسباب
عاية اما ان العلة اسما ومعنى لا حكما واما ان العلة معنى لا حكما ولا اسما
ولكن المص لشبهه بالاسباب جعله قسما اخر كما ذكرنا والقسم الخامس
الذي عبر عنه بقوله ووصف له شبهة العلل هو علة معنى لا حكما
ولا اسما وبقي من تلك الاقسام قسم اخر لم يذكره المص وهو العلة حكما
لا اسما ولا معنى وذلك كالشرط الذي سلم عن معارضة العلة مثل
صغر البئر فتصير الاقسام ثمانية ويبنى من صفة العلة الحقيقية تقدمها
على الحكم قدما بالحقيقة لان العلة العقلية مقارنة مع معلولها زمانا
اتفاقا فاطرية الاصبع مع الخاتم واختلفوا في جواز تقدم العلة الحقيقية
الشرعية على معلولها زمانا فذهب المحققون الى وجوب مقارنتها مع
المعلول وهو مختار المص واليه اشار بقوله بل الواجب اقترانها
معا لا استطالة مع الفعل وذهب بعض الى وجوب تقدمها
بحسب الزمان لان العلل الشرعية موصوفة بالبقاء ولها حكم الجواهر
ولهذا ينسخ العقود الشرعية بعد مدة فلا بد ان يثبت الحكم عقيب
العلة ضرورة كالاف الاستطالة لانها عرض لا يبقى زمانين قلنا ان
النسخ ورد على الحكم لا على العقد وبقي سلمنا انه باق فذلك ضرورة

تثبت دفعا لحاجة الناس الى الفسخ ولا يثبت البقاء فيما وراء موضع
الضرورة وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول
كالسفر اقيم مقام المشقة ومثال اقامة الدليل مقام المدلول الاخبار
عن المحبة اقيم مقام المحبة في قول الرجل لامراته ان كنت تحبيني فانت
طالق فاذا اخبرت عن المحبة طلقت ولكنه مقتصر على المجلس حتى
لو اخبرت خارج المجلس عن المحبة لا تطلق لان التعليق بمحبتها
يشبه تخييرها من حيث ان فيه جعل الامر الى اختيارها والتخيير
مقتصر على المجلس والفرق بين السبب والدليل ان السبب
لا يخلو عن تاثير له في المسبب والدليل يخلو عن ذلك وانما يكتفى
به العلم بالمدلول لا غير وذلك اما لدفع الضرورة والحرج كما في
الاستبراء فان الموجب له هو اشتغال رحم الامة بماء الغير فالاضرار
عن في بائها واجب لقوله عم من كان يومن بالله واليوم الاخر
فلا يسقين ماءه زرع غيره ولكن لما كان اشتغال رحمها بماء الغير
امرا خفيا اقيم الدليل عليه وهو حدوث الملك فيها مقامه
دفعا لضرورة احتياج الناس الى معرفته لعجزهم عن معرفته لانه
بحدوث الملك يتمكن من وطيها ووطيه سبب لاشتغال
رحمها بمائه وغيره اي غير الاستبراء كالخلوة الصحيحة فانها اقيمت
مقام الدخول وكذا النكاح اقيم مقام العلوق في ثبوت النسب
او للاحتياط اي يكون اقامة السبب مقام المسبب او الدليل
مقام المدلول في ثبوت النسب لاجل الاحتياط كما في تحريم
الدواعي الى الوطء من النظر وغيره اقيمت مقام الوطء

في الحرمة لاجل الاحتياط او لدفع الحرج كما في السفر والظهار لما في من
الحاق فانهما اقيما مقام المشقة والحاجة الى الطلاق والفرق بين
الضرورة ودفع الحرج ان في الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على
الحقيقة اصلا وفي دفع الحرج يمكن مع نوع مشقة كالسفر اقيم
مقام المشقة بحسب الاشخاص ولكن فيه حرج والثالث من
اقسام ما يتعلق به الاحكام الشرط وهو في اللغة العلامة وفي
الشريعة ما ذكره المص وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب
اي دون ان يكون مؤثرا في وجوده احترز به عن العلة ولا بد ان
يزيد ها هنا قيدا اخر وهو ان يكون خارجا عن ماهية ذلك الشيء الخارج
به فيزول فانه ايضا مما يتوقف عليه وجود ذلك الشيء وليس
بجزء فيه وهو اي ما يطلق عليه اسم الشرط قسمان الاستقراء شرط
محض وهو الذي يتوقف انعقاد العلة المعلية على وجوده مثال
دخول الدار بالنسبة الى وقوع الطلاق المعلق به في قوله ان دخلت
الدار فانت طالق فان انعقاد قوله انت طالق علة لوقوع
الطلاق موقوف على وجوده وليس له تاثير فيه وشرط هو في حكم
العلل يعني يقوم مقام العلل في اضافة الحكم اليه طرح اليسر في
الطريق فانه شرط لتلف ما تلف بالسقوط وذلك لان علته هو
السقوط وعلة السقوط الثقل والمشي سبب محض للسقوط
لانه مفضي اليه في الحالة وليس بعلة لانه قد وجد المشي فيه بلا وقوع
ولكن الارض كانت مانعة من تاثير العلة وهي الثقل وكان
تاثيره موقوفا على زوال المانع وكان طرح اليسر ازالة للمانع وايجادا

للشرط

شرط وشق الزق الذي فيه مايع فانه شرط السيلان لان علته
هي سيلانه ولكن الزق كان مانعا وكان تاثيره موقوفا على زوال ذلك
المانع فكان الشق ازالة للمانع وايجادا للشرط فثبت انهما شرطان
لا علتان لكن العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها لان الثقل
والسيلان امران طبيعيان يخافان عليهما من غير اختيار منهما فلا
يمكن اضافة الحكم اليهما اضيف الى الشرط وشرط له حكم الاسباب
وهو الشرط الذي يتخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار
لا يكون ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط ويكون سابقا على
ذلك الفعل الاختياري فيبقى بفعل فاعل مختار احترازا عما
يتخلل بينه وبين مشروطه فعل طبيعي كحفر البئر وبقولنا لا يكون ذلك
احترازا عما كان منسوبا الى الشرط لانه يكون فيه معنى العلية كما في فتح
باب قفص عند محمد وبقولنا ويكون سابقا احترازا عما كان وجوده
متاخرا عن صورة العلة كدخول الدار في قوله ان دخلت الدار
فانت طالق فان وجود الدخول هنا متاخر عن صورة العلة و
هي قوله انت طالق لانه وجد المتكلم به سابقا على وجود الدخول
وان كان وجود الدخول متقدما على انعقاده وهو شرط محض وانما
كان هذا الشرط في حكم الاسباب باعتبار تقدمه على العلة فمتى كان
الشرط متقدما على العلة كان مشابها للسبب في التقدم وفي كونه
مفضيا الى ذلك الشيء ولا يكون شرطا محضا لان الشرط
قد يتقدم على صورة العلة كالاشهاد في النكاح وهو متقدم على
العلة وهي الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول ما يؤثر تقدم

علة صح

الشرط على صورة العلة فانه لا يخرج به عن الشرطية ولكنا نقول اذا
تقدم لم يتمحض شرطا بل كان شرطا يشابها بالسبب من حيث
ان تقدم وجوده لا يخلو عن معنى الافضاء الى الحكم بواسطة وجود
العلة كالسبب الحقيقي كما اذا قال لعبد عبد حتى ابرئ فان حالة
شرط لتلف العبد بالابراء لان علته فعل الابراء ولكنه مشروط
بزوال المانع الذي هو العتق وكان الحال ازالة المانع وايجاد الشرط
فكان شرطا ايضا وهو متقدم على فعل الابراء الذي هو العلة صورة
ومعنى فيكون شبيها بالسبب الخالص لا السبب الذي فيه معنى
العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافة و
حادثة به كقتل الدابة وسوقها وههنا ما هو العلة وهو الابراء غير
حادث بالشرط بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع نسبته عن
الشرط من كل وجه وكان التعلق مضافا الى العلة المعترضة لا
الى ما يسبق من الشرط فلا يضمن كما لو قتل العبد ولا يلزم عليه ما
اذا امر عبد الغير بالابراء فابرأ حيث يضمن الآمر وان اعترض
فعل مختار على الآمر لان الامر بالابراء استعمال له فاذا اتصل به
الابراء يصير غاصبا له باستعمال وعلى هذا قال ابو حنيفة وابو يوسف
رحمهما الله فتح باب قفص فطار الطير لا يضمن افتاح لانه اعترض عليه
فعل مختار وقال محمد والشافعي رحمهما الله يضمن لان الطير ان عادة
للطير والعادة اذا تأكدت صارت طبيعة فصار بمنزلة سيلان
الدهن وشرط لهما الاحكام وهو ما يتوقف الحكم الشرعي وجوده ولا وجوده
عند وجوده من حيث انه يتوقف الحكم عليه يسمى شرطا ومن حيث

انه

انه لا يوجد الحكم عنده لا يكون شرطا حكما وذلك كاول الشرطين
في حكم تعلق الطلاق كقوله لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار
فانت طالق فان دخول الدار الذي يوجد اولا يكون شرطا اسما
اي صورة من حيث انه يتوقف الحكم اليه في الحال لا حكما لان حكم
الشرط ان يضاف اليه الوجود والوجود يضاف الى آخرهما ويكون
الاول شرطا اسما لا حكما فلو دخلت المرأة في المثال المذكور بعد
ابانتها بالتزويج احدى الدارين حالة البينونة ثم نكحها الزوج فدخلت
الاخرى تطلق عندنا خلافا لزفر وجه قوله ان حظ الشرطين
من الحكم على السواء لانه صيرهما شيئا واحدا في وجود الجزاء وفي احدهما
شرط الملك فكذلك في الآخر ولنا ان الشرط الاول لما لم يكن
شرطا حكما لم يحتج الى وجود الملك عند وجوده لان الملك انما شرط
لنزول الجزاء وعند وجود الشرط الاول لا ينزل الجزاء فان قلت
لا نم ان الاول يسمى شرطا بل الشرط هو المجموع قلت اجمع الامة على
تسميته شرطا والمنع من تسميته شرطا يكون مخالفا للاجماع والشرط
هو كالعلامة يعني القسم الخامس من اقسام الشرط شرط هو مثل
العلامة الخالصة كالاحصان في الزنا على ما يجيء تفسيره في العلامة
وانما يعرف الشرط بصيغته اي لا ينفك صيغة الشرط عن معنى الشرط
وفيه رد لمن قال صيغة الشرط قد يخلو عن معنى الشرط كقوله تعالى
فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فانه مذكور على سبيل التغليب اذ
العادة الغالبة ان الانسان يكاتب عبده اذا رأى فيهم خيرا لا انه
شرط عقيبه اذ الكتابة تجوز وان لم يعلم فيهم خيرا قلنا هذا الكلام

يودي الغاية وكلام الله منزه عن ذلك والمراد بالامر الندب لا
الايجاب والكتابة انما تصير مندوبة اذا علم فيهم خير فحروف الشرط
او دلالته اي دلالة لا يخلو عن معنى الشرط كالصيغة كقوله المرأة
التي اتزوج طالق ثلاثا فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في
النكرة لان التزوج دخل على امرأة غير معينة فكانت نكرة والوصف
في النكرة معتبر لتعريفها به فصلح دلالة على الشرط فصار كانه قال ان
تزوجت امرأة فهي طالق ولو وقع اي وصف التزوج في المعين
بان اشار الى المعينة وقال هذه المرأة التي اتزوجها طالق او قال
هذه المرأة طالق لما صلح دلالة اي لا يصلح الوصف دلالة على الشرط
لان الوصف في المعين تعريف لانه للتعريف ومتى حصل التعريف بالاشارة
لا يحتاج الى تعريف آخر لان الاشارة ابلغ في التعريف فبقي قوله
هذه المرأة فيلغو في الاجنبية ويتنجز في امرأته ونص الشرط
يعني صريح الشرط يجمع الوجهين اي المعين وغير المعين حتى لو قال
ان تزوجت امرأة فهي كذا او قال ان تزوجت هذه المرأة فهي
كذا يقع الطلاق في الصورتين بالتزوج والرابع من الاقسام
الاربعة المذكورة في اول الفصل العلامة وهي في اللغة الامارة
كالمنارة للمسجد وفي الشريعة ما ذكره المص وهو ما يعرف الوجود
اي وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود كالاحصان
وهو عبارة عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح
الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر في صفة
الاحصان والاسلام فان قلت اذا كان الاحصان عبارة عن اجتماع

سبعة

سبعة اشياء ومن جملتها كون من الزوجين مثل الآخر يلزم
الدور قلت المراد من الاحصان في التعريف اجزاؤه والثابت
المذكورة مجازا والاحصان المصطلح انما يكون اذا كانا متلاقيين فيها
قال شمس الائمة شرط الاحصان على الخصوص شيئان الاسلام
والدخول بالنكاح الصحيح واما العقل والبلوغ فهما شرطا الاهلية
للعقوبة لا شرطا الاحصان على الخصوص والحرية شرط تكميل العقوبة
وانما قلنا ان الاحصان علامة وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لا
يتوقف انعقاد علته الرجم على احصان يحدث بعده فان الاحصان
لو وجد بعد الزنا لا يثبت وجوب الرجم ومعلوم انه ليس بعلة ولا
سبب ايضا لانه ليس بطريق منفض اليه فعرفنا ان الرجم غير مضاف
اليه وجوبا به ولا وجودا عند وجوده ولكنه عبارة عن حال في
الزاني يصير الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم فكان معرفا ان الزنا
حين وجد كان موجبا للرجم فكان علامة لا شرطا هذا هو مختار
بعض المتأخرين واما مختار المتقدمين واكثر المتأخرين ان الاحصان
شرط المثابة وقولهم لم يتعلق به وجود غير سليم لان الزنا لا يوجب
الرجم بدونه كالسرقة لا يوجب القطع بدون النصاب وهو شرط
بلا شبهة فكذا الاحصان حتى لا يضمن شهوده اي شهود الاحصان
اذا رجعوا حال هذه نتيجة كون الاحصان علامة وليس بشرط
حقيقي بل هو شرط مجازا يعني اذا رجع شهود الاحصان بعد
الرجم مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم لا يضمنون دية المرجوم
لان الاحصان علامة والعلامة غير ضامنة بخلاف العلة لما ذكرنا

شرط موجب الرجم لان الشرط ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان صح

لا يتعلق بها وجوب ولا وجود ولا يجوز اضافة الحكم اليها كالاف ما
اذا اجتمع شهود الشرط والعلة ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم
يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح كالة العلة عند
تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وثبوت التعدي منهم
وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم ضمنوا دية المرجوم
والجواب ان الاحصان علامة فلا يصلح للاضافة وبين سلمنا ان الشرط
عند البعض فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط ايضا
لا يضمنون عند صلاح العلة للاضافة وههنا شهود العلة وهي الزنا
صالحة للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار اذ لا اعتبار للمجاز عند
امكان العمل بالاصل ولهذا لا يضاف الحكم الى شهود الشرط اذا
رجع شهود الشرط واليمين بل الضمان على شهود اليمين خاصة لان كون
التعليق شهود العلة باعتبار ان الزنا يثبت بما شهدوا وقضى القاضي
بشهادتهم فقد ثبت للعلة اتصال بالمحل لوجود الشرط فصح
تسميتهم شهود العلة اما اذا رجع شهود الشرط خاصة قال محمد
الايمة لا ضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان اذا رجعوا خاصة
وقال فخر الاسلام يجب عليهم الضمان لما ذكرنا في تعليل بعض المشايخ
على ان هذا الشرط وهو الاحصان يستحيل اضافة الحكم اليه لان الحد
عقوبة والاحصان فعال حميدة ويستحيل اضافة العقوبة في الشرع
الى الفعال الحميدة فصار مضافا الى الزنا من كل وجه **نصل**
في بيان الاهلية لما فرغ عن بيان الحجج وما يتعلق بها شرع في بيان الاهلية
اذ الخطاب لا يثبت في غير الاهل العقل معتبر لاثبات الاهلية اي

اهلية

اهلية الخطاب اذ الخطاب لا يفهم بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح
فكان معتبرا له وانه خلق سفاوتا فكم من صغير يستخرج بكفاية
ما يعجز عنه الكبير وقالت المعتزلة لا عبرة للعقل اصلا يعني لا موقل
له لا معرفة حسن الاشياء وقبحها ولا في ايجاب شيء وكرهه دون
السمع واذا جاء السمع فله العبرة دون العقل وهو قول اصحاب
الشافعي رح حتى ابطلوا ايمان صبي عاقل لعدم ورود الشرع به وعدم
اعتبار عقله وقالت المعتزلة انه اي العقل علة موجبة لما استحسنه
على سبيل القطع مثل معرفة الوهية الصانع كحرمة ما استقبحه فرق
العلل الشرعية لان العلل الشرعية امارات ليست موجبة لذاتها
بخلاف العلل العقلية فانها موجبة بنفسها وغير قابلة النسخ و
التبديل بل لم يتنزلوا بدليل الشرع ما لا يدرك العقل فان قلت
اتفق اهل القبلة على ان في الشرع ما لا يدرك العقل كاعداد الركعات
ومقادير الزكاة والدية وغيرها قلت اراد وا به ما لا يدرك العقل
تحقيقه في نفسه كاستدلاله انه نوع استحالة مثال رؤية الله تعالى في
الاخرة بلا كيف ولا جهة ومثال ان يكون الكفر والمعاصي واقعة بارادة
الله تعالى لان كلا منهما مما يستقبحه العقل وما ذكروا من الامثلة
ليست كذلك اذ يدرك العقل جواز كونها من غير استحالة ما يمنع
ان يكون وجه حكمتها غير مدرك بالعقل فتلوا في ذلك بقصة
ابراهيم عم فانه قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين
وكان هذا القول قبل الوحي فانه قال اراك ولم يقل اوحي اليه
ولو لم يكن العقل حجة بنفسه وكانوا معذورين لما كانوا في ضلال

مابين وقالوا لا عذر لمن غفل في الوقف اي التوقف شرع الطلب اي
طلب الايمان وترك الايمان والصبي العاقل مكلف بالايمان ومن
لم تبلغه الدعوة اصلا ونشأ على شاهق الجبال اذا لم يعتقد
ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجوب الايمان بمجرد العقل اما
في الشرايع فمعذور حتى يقدم عليه الحجة وهكذا روي عن ابي ح ح و
عليه مشايخنا من اهل السنة حتى قال الشيخ ابو منصور في الصبي
العاقل انه يجب عليه معرفة الله وحملوا قوله عم رفع القلم عن
ثلاث للحديث على الشرايع لكن هذا القول مراغ القول المعتزلة
من حيث الظاهر الا انهم يجعلون نفس العقل موجبا وهو لا يقولون
الموجب هو الله تع والعقل معرف لا كما به والصحيح الموافق لظاهر
النص وظاهر الرواية ما قاله صاحب التقويم وفخر الاسلام وذكره النص
بقوله وكذا نقول في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد
العقل فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا اذا لم يصادف مدة
يتمكن فيها من التامل والنظر لان بان بلغ في شاهق الجبل ومات
من ساعته واذا اعانه الله تع بالتجربة وامهاله لدرك العواقب
لم يكن معذورا لان الامهال وادراك مدة التامل بمنزلة بعثة
الرسل في حق تنبيه الغافل عن نوم الغفلة بالنظر في الايات الظاهرة
واذا لم يحصل له معرفة بعد هذه المدة كان كالمستخفاف بالحق فلا يكون
معذورا وان لم تبلغه الدعوة ان هذه الاية للوصل وليس على حد
الامهال دليل يعمل عليه وما قيل انه مقدر بثلاثة ايام اعتبارا بالمسح
بالخف فانه يمهل ثلاثة ايام ليس بقوي لان مدة التجربة تختلف باختلاف

الاشخاص

الاشخاص لان العقول متفاوتة فرب عاقل يهتدي في زمان قليل
مالا يهتدي غيره في زمان كثير فيفوض تقديره الى الله تع اذ هو العالم
بمقدارها في حق كل شخص فيعفوا عنه قبل ادراكها ويعاقبه بعد
استيفائها وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك او
اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذورا لان المعتبر عندهم
هو السمع دون العقل ومن قتل من لم تبلغه الدعوة ضمن لان
كفرهم معفو عنه عندهم وصاروا كالمسلمين في الضمان وعندنا لم يضمن
وان كان قتاله حراما قبل الدعوة لان غفلتهم عن الايمان بعد
ادراك مدة التامل لا تكون عفوا وكان قتلهم مثل نساء اهل الحرب
فلا يضمن ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم لعدم ورود الشرع
به تمسكا بقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا اي العذاب
قبل البعثة ولما انتفى العذاب انتفى حكم الكفر وبقوا على الفطرة و
عندنا يصح ايمان الصبي العاقل وان لم يكن مكلفا اي بالايمان لان
وجوبه بالخطاب وهو ساقط لقوله عم رفع القلم عن ثلاث عن
صبي حتى يحتلم للحديث والجواب عنهم كما قال ان المراد من العذاب
المنفي العذاب الدنيوي فلا ينفي حجة والاهلية نوعان اهلية وجوب
وهي صلاحية لوجوب الحقوق الشرعية له وعليه وهي بناء على قيام
الذمة اي اهلية بعض الوجوب لا يثبت الا بعد وجود ذمة
صالحة وهي محل الوجوب والذمة في اللغة العهد وفي الشرع نفس لها
عهد سابق والمراد بالنفس ما يشير اليه كل احد بقوله انا وبالعهد
السابق العهد الذي عاهد الانسان به يوم الميثاق والاصل في قوله

وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه باجماع العلماء حتى يثبت له ملك
الرقبة بشراء الولي ويجب عليه الثمن ولو اتلف طفل مال انسان
فاتلفه يضمن والضمان قبل انفصاله من الام جزءا لها من وجه ولهذا يستوفي
بعتقها وبدخاله البيع تبعا لها ولكنه لما كان منفردا بالحياة وبعدها
للانفصال لم يكن جزءا لها مطلقا فلم تكن له ذمة كاملة حتى صلح لان
يجب له الحق من العتق والارث والوصية والنسب ولم يجب
عليه الحق حتى لو اشترى الولي شيئا له لا يجب عليه الثمن ولا يجب
عليه نفقة الاقارب واذا انفصل منها ظهر له ذمة كاملة صار اهلا
لوجوب الحقوق عليه كالبالغ غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه
بل المقصود حكمه وهو الاداء عن اختيار ليتحقق الابتلاء ولم يتصور
ذلك في حق الصبي لعجزه فجاز ان يبطل الوجوب ولا يثبت لعدم حكمه
كما ينعدم الحكم لعدم محله كبيع الحر مما كان من حقوق العباد من
الغرم كضمان الاتلاف والعوض كثمن المبيع ونفقة الزوجات و
الاقارب لزمه اي الصبي اما نفقة الزوجات فلانها صلة شبيهة
بالعوض اذ يجب عوضا عن الاحتباس فاذا حصل الحبس حصل
عوضه واما نفقة الاقارب فمؤنة متعلقة باليسار ولهذا لا يجب على
المعسر والمقصود ازالة حاجة القريب بوصول الكفاية اليه وذلك
بالمال يكون واداؤه وليه كاداءه فكان الوجوب غير خال عن فائدة
ما كان عقوبة كالقصاص او جزاء كحرمان الميراث لم يجب عليه اي على
الصبي لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة او جزاء الفعل ولا
يلزم عليه جواز حبسه به عند استاذه الادب مع انه نوع جزاء لانه من تاديب

التاديب

التاديب وليس بجزاء على الفعل كحرب الدواب وحقوق الله تعالى
يجب على الصبي متى صح العقل بحكمه اي بحكم وجوب الله تعالى
كالعشر والخراج فانهما في الاصل من المؤن ومعنى العبادة والعقوبة
فيهما ليسا بمقصودين والمقصود منهما المال واداء الولي في ذلك
كاداءه وحتى يثبت بحكمه لا يجب كالعبادات المحضة كالصلاة
والصوم والحج وغيرها اذ العبادة فعل يحصل من اختيار على سبيل
التعظيم ولا يتصور ذلك من الصبي والعقوبات كالحدود والقصاص
لانعدام حكمه وهو الموافقة بالفعل والاهلية اي النوع الثاني من نوعي
الاهلية اداء وذهبي نوعان باعتبار قاصر يبتنى على القدرة القاصرة
من العقل القاصر والبدن الناقص لا خلاف ان الاداء يتعلق بقدر ما
قدر له فهم الخطاب ذهنا بالعقل وقدرة العمل به ذهنا بالبدن فاذا كان
كمال القدرة بهما يكون كاملا بكمالهما وقصورها بقصورهما ثم الانسان
في اول احواله عديم القدرتين ولكن فيه استعداد ان يوجد كل منهما
بخلق الله تعالى الى ان يبلغ درجة الكمال فقبل بلوغهما يكون قاصرا
كالصبي العاقل فان كل واحد من القدرتين قاصرة فيه والمعتوه
البالغ وانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن ويبتنى عليهما
اي على الاهلية القاصرة صحة الاداء على معنى انه لو وقع الاداء يكون
صحيحا ولا يجب وكاملة يبتنى على القدرة الكاملة من العقل الكامل
والبدن الموصوف بالقصور والبدن الكامل ويبتنى عليهما وجوب الاداء
وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال يكون حرجا وطرح
معنى فلا يكون ادراك كمال العقل الا بعد تجربة وتكلف عظيم اقام

الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال
العقل تيسيرا بدليل قوله عم رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى
يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم
الحساب وانما يكون بعد لزوم الاداء والاحكام منقسمة في هذا الباب
اي باب ابتناء صحة الاداء على الاهلية الظاهرة الى ستة اقسام
اشار المص الى احكام هذه الاقسام على الترتيب فحكم الله تعالى
ان كان حسنا لا يحتمل غيره اي غير الحسن هذا اشارة الى القسم الاول
كالايمان وجب القول بصحته من الصبي لانه نفع محض وان عليا
رضا افتخر بذلك وقال سبقتكم الى الاسلام طرا صبيا ما بلغت اوان
الحلم واما ايمان الارث من اقاربه الكفار ووقوع الفرقة بينه و
بين امرأته المشركة فمضاف الى كفر الباقي على كفره لا الى الاسلام لانه
شرع طاهرا بلا لزوم اداء والدليل عليه انه اذا اسلم وصف الصبي
وهم بصف الاسلام بعد ما عقل لم تبين امرأته ولو لزمه الاداء لكان
امتناعه كفرا وقال الشافعي رح لا يصح ايمانه قبل البلوغ في حق
احكام الدنيا فغيرت اباه الكافر ولا تبين منه امرأته المشركة لانه
ضرر واما في حق احكام الآخرة فالقول بصحته واجب لانه نفع محض
وليس من ضرورة ثبوت الاسلام في احكام الآخرة ثبوته في احكام الدنيا
لان احدهما ينفصل عن الآخر فان من اسلم بلسانه دون قلبه فهو كافر
في احكام الآخرة مؤمن في احكام الدنيا ولهذا اجرى احكام المسلمين
على المنافقين في زمن النبي عم وان كان نبيا لا يحتمل غيره كالكفر
اي الردة لا يحتمل غيره اصلا حتى حكم ابو حنيفة رح بصحة ردته في

حق احكام الدنيا والآخرة استحسانا ولهذا تبين منه امرأته ولا يرث
من اقاربه المسلمين ولكن لا يقتل لان القتل ليس من احكام نفس
الردة بل هو من حكم المحاربة ولم يوجد منه قبل البلوغ بل يجبر على
الاسلام ولكن دمه يهدر لو قتله احد قبل البلوغ او بعده لا يجب عليه
شيء كالمرتدة لا تقتل ولو قتلها احد لا يجب عليه شيء وقال ابو يوسف
والشافعي رح لا نصح ردته في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما
حكمنا بصحة ايمانه لانه نفع محض فان قبل الصبي كان مرفوع القلم
فكيف اعتبر ردته قلت انه مرفوع القلم فيما يمكن ان يهدر ويجعل
عفوا والردة ليست كذلك وما هو بين الامرين اي بين ان يكون
حسنا وان يكون قبيحا كالصلاة وكفرا كالصوم والحج فانها يحتمل ان يكون
مشروعة في بعض الاوقات دون بعض يصح الاداء من غير لزوم عهدة اي
فيما يبين اذا الشرع فيه لا يجب اتمامه والمضي فيه حتى اذا افسده
لا يجب عليه قضاؤه وفي صحة الاداء بلا لزوم نفع محض لانه يعتاد اداء
فلا يشق ذلك بعد البلوغ وما كان من غير صفوف النفع ان كان نفعا
محضا كقبول الهبة والصدقة وقبضها يصح مباشرته اي مباشرة
الصبي هذا هو القسم الرابع وفي الضار المحض وهو ما لا شوبة نفع
في الحال كالطلاق والعتاق والصدقة والقرض والوصية بقتال اعدا
فان فيها ازالة ملك من غير نفع يعود اليه قال الامام شمس الائمة
في اصوله زعم بعض مشايخنا ان طلاق الصبي غير واقع وهذا وهم عندي
لانه اذا كانت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر
كان صحيحا والطلاق واقع في حقه عند الحاجة حتى اذا اختارت امرأته

عرض عليه الاسلام فان اسلم فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول
ابي ح ومحمد رح واذا ارتد هو وقعت الفرقة بينه وبين امرأته
وكان ذلك طلاقا عند محمد واذا وجدت امرأته مجنونا في عدته
فرق بينهما كان ذلك طلاقا عند بعض المشايخ فرقنا ان الحكم
ثابت في حقه عند الحاجة وفي الدايرين اي بين النفع والضرر
هذا اشارة الى حكم القسم السادس من تبرعون الله كالبيع
فانه اذا كان رابحا كان نفعا وان كان خاسرا كان ضررا وكذا
كالاجارة والنكاح فكذلك يراى الولي لان جواز هذه التصرفات منه
عند انضمام راى الولي برايه باعتبار ان قصور رايه لما انضم برايه
الولي التحق بالبالغ حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع
الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابي ح رح وعندهما تعود تصرفاته
باعتبار انضمام راى الولي لا باعتبار انه صار كالبالغ حتى لا ينفذ
التصرف من الولي بالغبن الفاحش لا ينفذ مباشرة الصبي بعد
اذن الولي له ولو باشر البيع بغبن فاحش مع وليه فعن ابي ح
روايتان في رواية لا يجوز لانه يشبه تصرفه تصرف الوكلاء من حيث
انه يتوقف على راى الولي فيثبت شبه النيابة في تصرفه فاعتبرت
تلك الشبهة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي لاحتمال
ان الولي انما اذن له في البيع ليحصل مقصوده لا لنظر الصبي و
سقطت هذه الشبهة مع الاجنبي في رواية يجوز لما قلنا انه
كالبالغ بالاذن وقال الشافعي رح كل منفعة يمكن تحصيلها له بتبرع
وليه لا تعتبر عبارة الصبي فيه كالاسلام والبيع فانه موقوف

عليه

عليه فيهما لانه يصير مسلما باسلام احد ابويه ولكن ينفذ عليه بيع
الولي ماله فلا يكون له ولاية فيهما فلا يصح اسلامه وبيعه وما لا يمكن
تحصيله بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيه كالوصية فان وصيته بالمال
البر صحيحة عندنا لانها نفع محض يحصل بها ثواب الاخرة بعد ان
استغنى بنفسه عن المال لانها انما تكون بعد الموت ولا حاجة الى
المال وعند الشافعي وصيته باطلة سواء كانت بالبر او غيره وسواء مات
قبل البلوغ او بعده لانه ضرر محض لكونها ازالة الملك بطريق التبرع
مضافة الى ما بعد الموت وهو لا يقدر على ذلك واختيار احد الابوين
صورته اذا وقعت الفرقة بين الابوين وبينهما ولد يخير لحضانة الغلام
الى سبع سنين او ثمان سنين ثم يخير الولد بينهما عندنا بانهما اختار يكون
وحضانة هذا الاختيار تحصل بمباشرة الولي فتعتبر عبارته فيه عارضا
ان النبي عم خير غلاما بين ابويه والجواب عنه انه عم دعا لذلك
الغلام فبركة دعائه اختار ما هو انفع له ولم يوجد مثله في حق غيره
كذا في المبسوط **فصل** والامور المعتبرة على الاهلية
نوعان سماوي وهو ما يثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد
فيه ولهذا نسبه الى السماء لانه خارج عن قدرة العبد عدم السماوي
على المكتسب لانه اظهر في العارضية من وجه من اختيار العبد وهو
الصغر ذكر الصغر في العوارض مع انه ثابت بالاصل للحكمة لان الصغر
لا يدخل في ماهية الانسان وكان امرا عارضا وهو اي الصغر في اول
احواله كالجنون لانه عدم العقل كالمجنون بل ادنى حالا منه لانه قد
يقدر للمجنون تمييز وفرق اخر ان الجنون ليس له حد والصغر له حد

حنزه صح

حتى اذا اسلمت امرأة الصبي يوضع العرض الى ان يعقل لانه اذا لم
يوضع الى عرض على ابويه فابيا يمنع الفرقة ويطالب بالمهر في الحال
والفرقة والمطالبة تهدم وهو ليس من اهلها واذا اسلمت امرأة
المجنون يعرض الاسلام على ابويه فاذا اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون
تبعا وان ابيا يفرق بين المجنون وامرأته ولا فائدة في تاخير العرض لان
الجنون لا نهاية له ويلزم الاضرار بالمرأة وهو لا يحتمل كافر وذا
لا يجوز لكنه اي الصغير اذا عقل اي ظهر شيء من آثار العقل فقد اكتسب
ضربا اي نوعا من اهلية الاداء لا الاهلية الكاملة لبقاء الصغر وهو عذر
فيسقط به اي بذلك العذر ما يحتمل السقوط عن التابع من حقوق الله
تع كالصلاة والصوم والزكاة وسائر العبادات وكالحدود والكفارات
فانها يحتمل السقوط بالعذر ويحتمل الفسخ في انفسها فلا يسقط عنه
في ضمنه الايمان لانه لا يحتمل السقوط لان الايمان دائم منزه عن الزوال
فيكون وجوب توحيد وايمان حتى اذا اداه اي آمن الصبي كان فرضا
لا نفلا الا يرى انه اذا اسلم في صغره لزمته الاحكام التي يترتب على
صحة الايمان من حرمة الميراث ووقوع الفرقة بينه وبين زوجته المشركة
واستحقاق الميراث من المسلمين وغيرها لا يقال لم لا يجوز ان يكون
ايمانه صحيحا ويكون نفلا لا فرضا لان الايمان لا يتنوع الى نفل وفرض
وانما هو نوع واحد وهو الفرض ووضع عنه اي ترك الزام الاداء يعني
لو اسلم في صغره ولم يؤد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يحكم بردته
ولو كان ذلك نفلا لوجب الاداء ثانيا وعلة الامر لما ذكر بعض
احكام الصبي على التفصيل اشار الى حكمه على وجه كلي يعني ان جملة

الامر

الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه انه يوضع عنه العهدة اي
يسقط عن الصبي عهدة ما يحتمل السقوط قيد بما به احترازا عن الرق فانه
لا يحتمل السقوط بعذر من الاعذار والمراد بالعهدة هنا لزوم ما يوجب
التبعة والمواخذة ويصح منه اي من الصبي بان يباشر بنفسه وله اي
للصبي بان يباشر غيره لاجله ما لا عهدة فيه اي لا ضرر فيه كقبول الهبة
ونحوه مما هو نفع محض لان الصبا مظنة الرحمة طبعا لان كل طبع سليم
يميل الى الترحم عليه وشرعا لقوله عم من لم يرحم صغيرنا الحديث فلا
يحرم الصبي عن الميراث بالقتل اي قتال مورثه عمدا او خطاء هذا متفرع
على قوله يوضع عنه ويستحق ميراثه لان موجب القتل يحتمل السقوط
بالعفو والاعتياض فسقط بعذر الصبا ايضا ولان الحرمان يثبت
بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لقصور الجناية
في فعله عندنا بخلاف الكفر والرق هذا جواب عن سؤال متخيل يرد
على قوله فلا يحرم عن الميراث وهو ما ذكر ان العهدة موضوعة عن
الصبي فنقول يحرمانه عن الميراث بالكفر والرق فانه يحرم بهما عن
الميراث وهو تبعة وعهدة وجوابه ان ذلك ليس بطريق العقوبة
حتى يرد على الجناية كما في الحرمان عن الميراث لعدم اهلية الارث لان الرق
والكفر ينافي اهلية الارث عن المسلم اما الرق فلان الوراثة خلافة
الملك والرق ينافي الملك واما الكفر فلقوله تعالى ولن يجعل الله
للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبني على الولاية والقرابة
وهو اولى كما في الدماميني بنعت على الالتزام على ما يفيد مقتضى النقل
من غير تصرف في اعضائه يسقط به كل العبادات المحتملة للسقوط

كالصلاة والصوم ولا يسقط عنه ضمان المتلفات ووجوب الدية و
الارش ونفقة الاقارب كما لا يسقط عن الصبي وكذا الطلاق و
العتاق والهبة وما اشبهها من التصرفات غير مشروع في حقه لكنه
اي الجنون اذا لم يمتد يلحق بالنوم عند علمائنا الثلاثة استحسانا
لانه اذا لم يمتد لم يكن موجبا للحرج على المكلف في ايجاب القضاء و
بعد زواله كالنوم والاغماء واما اذا امتد صار لزوم الاداء موجبا
الى الحرج في القضاء لدخوله في حد التكرار وهذا الاستحسان في الجنون
العارض بان بلغ عاقلا ثم جن واما الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا
فقال الصبا عند ابي يوسف رح حتى لو افاق قبل مضي الشهر بعد بلوغه
مجنونا او قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما
مضى وعند محمد رح وهو ظاهر الرواية هو بمنزلة العارض وقيل
الاختلاف على العكس ووجه الفرق ان الجنون الاصلي قبل البلوغ
حصل في وقت نقصان الدماغ على ما خلق عليه من الضعف الاصلي
فكان امرا اصليا فلا يلحق بالعدم كالصبا واما الطارئ بعد
البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء فكان معترضا على المحل الكامل
بالحق انه عارضة فيلحق بالعدم عند انتفاء الحرج كالنوم
والاغماء وحد الاستمرار في الصلاة ان يزيد على يوم وليلة لكن باعتبار
الصلوات عند محمد رح يعني ما لم تصر الصلوات ستا لا يسقط عنه
القضاء وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق
في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه مر عليه
الساعات اكثر من يوم وليلة وعنده عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت

كذا في نسخ والصواب ان يقال وفي الجنون عنده محمد رح

العصر

العصر حتى تصير الصلوات ستا فقد قال في حد التكرار وفي الصوم
باستغراق الشهر اعلم ان الامتداد يحصل بالكثرة ولما لم يكن لها
نهاية يمكن ضبطها اعتبر اداؤها وهو ان يستوعب العذر وظيفة الوقت
الا ان وقت الصلاة يوم وليلة فاكتفي بكثرتها بدخولها في حد
التكرار ووقت الصوم وقت مديد فاعتبر نفس الاستيعاب فيه وفي
قوله كاستغراق الشهر اشارة الى انه لو افاق في جزء من الشهر ليلا او
نهارا يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلواني
لو كان مبتلى في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب
باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه
فكان الجنون والافاقة فيه سواء ولو افاق في يوم من رمضان في وقت
الليلة لزم القضاء ولو افاق بعده فالصحيح انه لا يلزمه القضاء وفي
الزكاة الى الامتداد في صح الزكاة يعتبر اتحاد الحول وهو الاصح لان
الزكاة لا تدخل في حد التكرار الا بدخول السنة الثانية وابو يوسف
اقام اكثر الحول مقام الكل تيسيرا فان اعتبار الاكثر ايسر واخف
على المكلف من اعتبار الكل لانه اقرب الى السقوط والعته وهو آفة
توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه
بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين وكذا سائر اموره فكان الجنون
يشبه اول احوال الصبا لعدم العقل بشبه العته آخر احوال الصبا
في وجود اصل العقل مع تمكن خلل فيه ولهذا قال المص وهو كالصبي
مع العقل في كل الاحكام حتى لا يصح العته صحة القول والفعل فيصح
عبادته وان لم يجب عليه والعلامة وتوكله ببيع مال غيره وانفاق

العته

عبد بغيره ويصح منه قبول الهبة لا يصح من الصبي لكنه اي العقد يمنع
الهدية اي الزام شيء فيه مضرة فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع
بثمن المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة ولا يصح
طلاق امرأته ولا اعتاق عبده ولو باذن الولي ولا بيعه ولا شراؤه
بدون اذن الولي واما ضمان ما استهلك من الاموال فليس بهدية
هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان الهدية ساقطة عن المعتوه فينبغي
ان لا يجب ضمان ما استهلكه فانه من الهدية فاجاب بانه ليس من الهدية
المنفية لان المنفية منه هدية يحتمل العفو في الشرع وضمان المستهلك
ليس بمحتمل للعفو شرعا لانه حق العبد والضمان تدارك جبر المستهلك
من المحل المعصوم وكونه اي وللحال ان كون المستهلك صبيا او معتوها
لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة العبد اليه واذا بقي المحل معصوما
يجب الضمان على المستهلك بخلاف حقوق الله تع فانها تجب بطريق
الابتلاء وذلك يتوقف على كمال العقل ويوضع عنه اي يسقط عن
المعتوه الخطاب كالصبي حتى لا يجب عليه العبادات ولا يثبت في
حقه العقوبات ويولى عليه اي تثبت الولاية على المعتوه كما تثبت
على الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة
النظر والمرحمة لانه دليل العجز ولا يلي على غيره اي لا يلي المعتوه على
غيره لانه عاجز بنفسه فلا تثبت له قدرة التصرف على غيره والنسيان
وهي بديهي فان كل عاقل يعرف بنفسه وبغيره فلا يحتاج الى التعريف
وقيل هو معنى يعتري الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن
الحفظ لكن هذا التعريف غير مطرد لصدقه على النوم والاغماء وقيل

هو جهل ضروري لا يكتسب بالاكتساب بعلمه مع علمه بامور كثيرة لا يافة
احترز بقوله مع علمه عن النوم والاغماء وبقوله لا يافة عن الجنون وهو
لا ينافي الوجوب في حق الله تع فان فات صلاة عن المكلف بالنسيان
لا يسقط الوجوب عنه ويلزمه القضاء لكن النسيان اذا كان غالبا
كما في الصوم فانه غالب فيه لان النفس مائلة طبعا الى الاكل والشرب
فاوجب ذلك نسيان الصوم والتسمية في الذبيحة فان ذبح الحيوان
يرهب هيبته وخوفا تنفور الطبع منه وتتغير منه حال البشر فيكثر
الغفلة عن التسمية في تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف وسلام
الناسي في القعدة الاولى لانها محل السلام وليس للمصلي هيئة
مذكرة انها القعدة الاولى فيكثر النسيان فيه يكون عفوا لان النسيان
من جهة صاحب الحق بلا اختيار للعبد فيه ولا يحتمل اي النسيان
عذرا في حقوق العباد حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه
الضمان والنوم وهو فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار
منه وهو يحترز عن استعمال القدرة هذا الجنس تعريفا للنوم اذ الاغماء
يدخل فيه بل هو بيان اثر النوم فاوجب تاخير الخطاب في حق العمل
هذا نتيجة قوله وهو العجز ولم يمنع النوم الوجوب لاحتمال الاداء
بالانتباه او القضاء على تقدير عدم الانتباه وينافي النوم الاختيار
اصلا لانه بالتمييز ولم يوجد للنائم تمييز حتى بطلت عباراته اي
الطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع والشراء ولم تتعلق بقراءته
اي قراءة النائم وكلامه وفهمه في الصلاة حكم يعني اذا قرأ المصلي
في صلاته قياما وهو نائم لم تصح قراءته وكذا لا يعتبر قيامه وركوعه

مطلب النوم

وسجوده صدورها لا عن اختيار ولكن اذا تكلم النائم في الصلاة
لم تفسد صلاته لانه ليس بكلام واذا قهقه النائم لا تكون حدثا وسخ
الخانية والخلاصة والنوادر يفسد صلاة النائم كلامه واذا قهقه
النائم في الصلاة ذكر الحاكم انه تفسد صلاته والاغماء وهو ضرب
مرض اي نوع يضعف القوى ولا يزيل الحس اي العقل بخلاف
الجنون فانه يزيله اي الجنون يزيل العقل وهو اي الاغماء كالنوم
حتى بطلت عبادته بل اشد منه اي الاغماء اشد من النوم في قوت
الاختيار لان النوم يمكن ازالته بالتنبيه بخلاف الاغماء فكان الاغماء
حدثا بكل حال اي مضطجعا كان او قائما او ساجدا والنوم ليس
بحدث في بعض الاحوال وقد يحتمل الاشد ضبط به الاداء بعض
الاغماء قد يقصر وقد يطول فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم فلا
يسقط القضاء واذا طال اعتبر بما يطول عادة وهو الجنون فيسقط
القضاء كما في الصلاة اذا زاد على يوم وليلة يعني امتداده في
حق الصلاة ان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد رح
وباعتبار الساعات عندهما كما بينا في الجنون وعند الشافعي رح من
اغمي عليه وقت صلاة كامل لا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء
يبتني على وجوب الاداء ولكنا نستحسن بحديث علي رضه انه اغمي
عليه اربع صلوات فقضاهن وعمار بن ياسر اغمي عليه يوما وليلة
فقضى الصلاة وابن عمر اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلاة
فعرفنا ان امتداده في حق الصلاة خاصة وامتداده في الصوم
نادر فلا يعتبر حتى لو كان مغمى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه

يلزمه

يلزمه القضاء وفي الصلاة امتداده غير نادر فيوجب حرجا فيجب
اعتباره والردة وهو مجرد حكمي حيث لا يقدر على ما يقدر الحر من
الاحكام كالشهادة والولاية والقضاء وما لكنه المال وغيرها تشرع جزاء
على الكفر لان الكفار لما استنكفوا من عبادة الله ولم يتأملوا في ايانه
الدالة على وحدانيته جازاهم الله تع بالردة وجعلهم بمنزلة البهائم
والحقهم بالبهائم في الهلاك في الاصل اي في اصل وضعه وابتداء ثبوته
لكنه اي الرق في البقاء صار من الامور الحكمية اي صار في حال البقاء
ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان فيه معنى الجزاء حتى يبقى
العبد رقيقا وان اسلم كالخراج فانه من الابتداء يثبت بطريق
العقوبة حتى لا يبتدأ على المسلم لكنه في حال البقاء صار من الامور
الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارضا خراجية لزم عليه الخراج به يصير
المرء عرضة للهلاك اي محلا له ما خوذ من عرض الشيء وهو
حرفته التي يسعى ويسوسه به والابتذال اي التصرف وهو وصف
لا يتجزى اي لا يقبل التجزي ثبوتا وزوالا كالعتق الذي هو عدم
فانه فوق حكمية يصير الشخص به اهلا للملكية والشهادة ويثبت
مثل هذه الفوق لا يتصور في البعض الشائع دون البعض واما
الملك فقابل للتجزي ثبوتا وزوالا فان الرجل لو باع عبده من
اثنين جاز بالاجماع ويثبت الملك لكل واحد في النصف ولو
باع نصف عبده يبقى الملك له في النصف الاخر بالاجماع وكذلك
الاعتاق وعندهما لا يتجزى حتى لو اعتق نصف عبده يعتق كله
لقوله عم من اعتق شقصا له من عبد عتق كله فيلزم الاتزيد ون

المؤثر ان الاعتاق اذا كان متجزيا فالعتق ان ثبت في الكل يلزم
الاثر بدون المؤثر او المؤثر بدون الاثر ان لم يكن ثابتا في الكل او
يجزى العتق ان ثبت في البعض دون الاخر وقال ابو حنيفة
ازالة الملك متجزيا بالعقل لما اسقاط الرق واثبات العتق حتى
يتجه ما قلتم لانا نقول تصرف المالك باعتبار ملكه دون الرق
اذ الرق شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى وهو شرط بقاء
الملك كالحياة فانها شرط للملك بقاء وزوال الحياة غير مملوكة
فكان الاعتاق نقض فاما ازالة ملك على المالك والعبد من حيث
انه مال متجزيا وازالة المالية يكون اسقاطا لها واسقاطها يوجب
زوال الرق فيعقبه العتق لا ان يكون فعل المزيل ملاقيا للرق
فيسري العتق منه في باقي قيمته كشراء القريب يكون اعتاقا بواسطة
الملك لا بدون الواسطة والرق ينافي مالية المال لقيام المملوكية
مالا فلا يتصور ان يكون مالكا للمال لان المملوكية سمة العجز والمالكية
سمة القدرة ولا يجتمعان في شخص واحد فان قلت ثم لا يجوز
ان يكون مملوكا من حيث انه مال ومالكا من حيث انه ادمي فلا
يتنافيان لاختلاف الجهة قلنا لو قيل مالكية من حيث انه ادمي
يلزم ان يكون المال مالكا للمال وذا لا يجوز لان المالك مبتذل والمال
مبتذل ولا يجوز ان يكون المبتذل مبتذلا في حالة واحدة وهذا
الجواب ضعيف لانا لا نم انه لا يجوز ان يكون ما هو مال مالكا للمال
وانما لم يجز لو لم يكن له جهة اخرى غير المالية واما اذا كانت فيجوز
وههنا كذلك لان العبد كما ان له جهة المالية له جهة الادمية وهي

قلت يعني انه يكون مملوكا للمولى

صالحة

صالحة لمالكية المال والاولى ان يستدل عليه بالاجماع حتى لا يملك
العبد والمكاتب التسري اي الاخذ بالسرية وهي الامة التي
يتخذها واعدها للوطء وان اذن لهما المولى بذلك كما لا يملكان الاعتاق
لانه من احكام الملك كالاعتاق خص المكاتب بالذكر مع ان المدبر
كذلك لانه اضعف بمكاسبه طريقة يد افيوهم ذلك جواز التسري
فازال الوهم بذكره ولا يصح منهما اي من العبد والمكاتب تحجة الاسلام
حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن المولى لان القدرة من شرائط
وجوب الحج ولا قدرة للعبد اصلا لان منافعه للمولى وباذنه لا
يخرج عن ملكه فكان اداؤه اصلا بما هو ملك غيره ولا يقع عن الفرض
بخلاف سائر الفرائض من الصلاة والصوم لان القدرة التي بها
يحصل الصوم او صلاة الفرض يعتبر للمولى بالاجماع وبخلاف الفقير
اذا ادى الحج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض لان ملك
المال ليس بشرط لذاته وانما شرط للتمكن من الفرض ولا ينافي
مالكية غير المال كالنكاح والدم فانه مالك للنكاح لحاجته اليه لانه
لا يملك الانتفاع بامة المولى وطئا عند الحاجة كما يملك الانتفاع
بمال مولاه اكلا ولبسا فليس له اهلية ملك يمين فلا يرد له لدفع
هذه الحاجة الا النكاح وانما توقف نفاذه على اذن المولى لان النكاح
مستلزم للمهر وفي ايجابه بدون رضاء المولى اضرار به لان المهر يتعلق
برقبته اذا لم يوجد مال اخر يتعلق به فيما يتمها حق المولى ولهذا
لو اسقط حقه عن ماليته بالاعتاق نفذ النكاح الصادر من العبد
بدون اجازته فعرفنا ان العبد مالك للنكاح فان قلت لو كان مالكا

لانها منافع البدن والمال وهو لا يملك شيئا منها

اما المالك فلما قلنا واما المنافع فلان المولى
لما ملك رقبته كان المنافع حادثة على ملكه
لانه ملك الذات علة لملك الصفات
فكانت مع

وبه يحلل الجمعة اذا اداها باذن
المولى حيث يقع عن الفرض لان
الجمعة تؤدى في وقت الظهر
خلفا عنه ومنافعه لا اداء
الظهر مستثناة من حق المولى
فكان اداء الجمعة بمنافع مملوكة
له فيجوز

للنكاح لما يملك الحر جبره على النكاح قلت انما يملك الاجبار
تحصينا لملكه عن الزنا الذي هو سبب للنقصان وذلك العدم والحياة
لانه يحتاج الى البقاء ولا بقاء الا به ولهذا لا يملك الحر اتلاف نفسه
وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بالدم وهو في ذلك مثل الحر
وينافي الرق كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا
احترز بالقيد الاخير عن الكرامات الموضوعة في الاخرة فان العبد
يساوي الحر فيها لان اهليتها بالتقوى والارجحان للحر على العبد فيه وانما
ينافيه لان كمال الحال مبني على العز والشرف والرق مبني على الذل
والهوان وبينهما تنافي كالذمة اي صلاحية الايجاب والاستيجاب
وعبارتها عن سائر الحيوان فيكون كرامة قوله لولاية فانها تتقيد القول
على الغير شاء او اراد وانها كرامة لانه من باب السلطنة وقال اي
على النساء فان للمستفرش الحرائر بوسعة طرق قضاء الشهوة على
وجه لا يلحقه ملامة كرامة بلا شبهة فانه انتقص حتى لا ينكح العبد الا
امرأتين وانه اي الرق لا يؤثر في عصمة الدم سواء كان العصمة مؤثمة
وهي التي توجب الاثم بالتعرض للدم لا الضمان او مقومة وهي التي توجب
الضمان والاثم بالتعرض للدم لان العصمة المؤثمة بالايمان بالله والمقومة
بدار اي بالاحراز بدار الايمان حتى لو سلم كافر في دار الحرب يثبت له
العصمة المؤثمة لا المقومة حتى لو قتله قاتل يأثم ولم يكن عليه الدية
والقصاص والعبد فيه اي في كل واحد من الامرين كالحر اما في الايمان
فظاهرة واما في الاحراز بالدار فلانه يتم بما يوجب القرار في هذه الدار
بان اسلم او التزم شد الذمة فكل واحد منهما يثبت في حق العبد

الرق مالك لدمه

ايضا

ايضا لان العبد تبع لمولاه فيما يثبت في حق المولى يثبت في حق العبد
حتى صار المولى محرزا بدار الحرب صار العبد محرزا بها وانما يؤثر في
قيمته يعني الرق بوجب تنقيص قيمة الدم فيما اذا قتل عبد خطأ ووجب
قيمته عشرة الاف درهم ينقص منها عشرة دراهم لان خطر الحر اكمل
من خطر العبد لان كمال خطر الانسان بكمال المالكية وهي تحقق بالحرية
والذكورة لان مالكية المال بالحرية ومالكية النكاح بالذكورة فلا وجه
بتنقيص في العبد فيكون ناقصا من الحر فيجب ان ينقص من الحر قيمته
ولهذا اي ولكون العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا
عندنا ولا يقتل عند الشافعي رح لان الحر نفس من كل وجه والعبد نفس
من وجه لعدم اهلية الكرامات الانسانية فامتنع القصاص لعدم
المساواة ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى مع انها دونه في كرامات
البشر ولهذا تنتقص بدل دمها من بدل دم الذكر لان ذلك ثبت
بالنص على خلاف القياس وانا نقول ان العبد معصوم على سبيل
الكمال ولهذا يجب القصاص بقتله اذا كان القاتل عبدا ولو اختلت
العصمة لما وجب القصاص لان ذلك يوجب شبهة الاباحة والقصاص
لا يجب مع الشبهة والكرامات صفة زائدة لا يتعلق القصاص
بها وقد وجدت المساواة في المعنى الاصلي الذي يبتنى عليه القصاص
وصح امان المأذون هذا اشارة الى جواب اشكال وهو ان يقال لا نم
ان الولاية منقطعة بالرق بدليل صحة امان المأذون في القتال وهي
ولاية وجوابه ان يقال انما صح امانه لانه باذن مولاه صار شريكا
في الغنيمة على حسب ما يراه الامام ويرضاه فبالامان تصرف في حق

بيب اسقاطا يلزم حكم امانه فقدا ثم تزم على غيره فيما لعدم
تجربة ولا يسمى هذا ولاية كشهادته بهلال رمضان فانه يصح في
حق نفسه قصدا ثم في حق غيره فيما يثبت بالماذون لان في امان
المحجور على القتال اختلافا عند ابي ح رح لا يصح لانه لا حق له في
نظرها حتى يكون مسقطا حق نفسه وعند محمد والشافعي رح يصح
امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين والامان نصرة لانه قد يكون
فيه مصلحة للمسلمين والفاظ الامان للمحترف قوله لا يخف الله
عهد الله او تعالى فاسمع الكلام ذكره في السير الكبير واقراره
اي صح اقرار العبد ماذونا كان او محجورا بالحدود والقصاص اي بما
يوجب الحدود والقصاص لما مر ان العبد كالحر في حق دمه فاقراره
صار ملاقيا حق نفسه فكان صحيحا كاقرار الحر والاتلاف ما يتناول اي
حق المولى بطريق الغصب والسرقة المستهلكة اي صح اقرار الماذون
بالسرقة حتى وجب القطع لانه في الاقرار على نفسه كالحر ولا ضمان عليه
لان القطع مع الضمان لا يجتمعان اراد بالسرقة المسروقة مجازا والغاية
حتى يرد المال على المسروق منه لان اقراره بالمال لا في حق نفسه
وهو التسبيب فيصح وفي المحجور اختلاف يعني اذا اقر المحجور بالسرقة
فان كان المال هالكا قطع ولا ضمان وان كان قائما ان صدقه المولى
قطع ويرد واما اذا كذبه ففيه اختلاف قال ابو ح رح يقطع ويرد
لان اقراره لما ثبت في حق نفسه وهو القطع صح في حق مولاه تبعا
وقال ابو يوسف رح يقطع ولا يرد ويضمن مثله بعد العتق لان اقراره
يتضمن شيئين عند وقوع الموت فنفي الاول لعدم التهمة ولم يصح الثاني

للتهمة

للتهمة وقال محمد رح لا يقطع ولا يرد بل يضمن بعد العتق لان اقراره
بالمال باطل في حق المولى لان ما في يده لمولاه ولا قطع في مال المولى
والمرض وهو حالة تعرض للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة وانه اي المرض
لا ينافي اهلية الحكم اي اهلية وجوب الحكم سواء كان من حقوق الله
تع او العباد والعبارة اي لا ينافي اهلية العبارة لان المرض لا يخل
بالعقل ولا يمنعه عن تحقيقه حتى صح نكاح المريض وطلاقه وسائر
ما يتعلق بالعبارة ولكنه اي لكن المرض لما كان سبب الموت بترادف
الالام وانه اي الموت يحجر خالص ملك المريض من اسباب الحجر
فتعلقت العبارات عليه بقدر الممكنة حتى يقضى دينه ان لم يقدر
على القيام ويستلقيا ان لم يقدر على القعود والما كان الموت حالة
للخلافة اي خلافة الوارث او الغرماء في المال لان اهلية الملك تبطل
بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والدين يتعلق بالموت وتصير المال
الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين كان المرض من اسباب الحجر
على المريض بقدر ما يتعلق به صيانة لحق اي حق الوارث وهو
الثلثان وحق الغريم وهو قدر الدين اذا اتصل المرض بالموت
مستندا الى اوله اي اول المرض لان علة الحجر مرض مميت واذا
اتصل به الموت صار المرض من اوله موصوفا بالاماتة لان الموت
يحصل بترادف الالام وكل جزء من المرض موجب للالم كالجزء
المتفرقة اذا سرت الى الموت فالموت مضاف الى كل ما دون الاخرة
حتى لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به حق غريم ووارث كالنكاح
المثال فانه يصح منه لانه من الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق فيما يتصل

عن حاجته الاصلية فيبقى في الحال كالمتصرف كجمال الفسخ كالهبة و
المحاباة ثم ينتقض اذا الفسخ اليه اي الى النقض عند تحقق الحاجة
بالانتقال بالموت هذا متفرع على قوله اذا اتصل بالموت يعني لما
كان سببية المرض للحجر عند اتصاله بالموت صح من المريض في الحال كان
متصرف كجمال الفسخ كالهبة والمحاباة لان سببية المرض للحجر قبل اتصاله
بالموت مشكوك فيه فيكون الحجر ايضا مشكوكا فيه فلا يثبت الحجر
فوجب القول بصحة كل تصرف كجمال الفسخ في الحال عملا بما هو الاصل
في الحال وليس فيه فوات حق الغريم والوارث على تقدير تبين كونه
محجورا عليه لامكان النقض وما لا يحتمل النقض جعل كالمتعلق بالموت
اي كالمدبر كالاعتاق اذا وقع على حق غريم بان اعتق عبدا من ماله
المستغرق بالدين او وارث بان اعتق عبدا فيجعله ثلث على الثلث
فحكم هذا العتق حكم المدبر قبل الموت فيكون عبدا في جميع الاحكام
المتعلقة بالحرية من الكرامات واما اذا لم يقع الاعتاق على حق غريم
او وارث بان كان في المال وفا بالدين او يخرج من الثلث فينفذ
العتق في الحال لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق المريض حيث
ينفذ لان حق المرتهن في العين اي في ملك العين دون الرقبة هذا
اشارة الى جواب نقض هو ان يقال ما ذكرتم في عدم نفاذ اعتاق
المريض اذا كان واقعا على حق الغريم او الوارث موجود في
اعتاق الراهن فانه اعتاق عبد متعلق حق المرتهن به فلو كان ما ذكرتم
صحيحا لما نفذ اعتاقه والجواب ان يقال لا نم وجود ما ذكرنا في
اعتاق الراهن وذلك لان المانع في اعتاق المريض تعلق حق الغريم

حق ماله

او

او الوارث بملك الرقبة وتعلق حق المرتهن بملك العين ومنع الاعتاق
ينبني على ملك الرقبة دون العين بدليل صحة اعتاق الابق و
الطيش والنفاس وهما لا يعدمان اهلية لا اهلية الوجوب ولا
اهلية الاداء فكان ينبغي ان لا يسقط بهما الصلاة كما لا يسقط الصوم
لكن الطهارة للصلاة شرط وفي فوت الشرط فوت الاداء وقد
جعلت الطهارة فيهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف النفاس
اذ الصوم يتادى بالحدث والجنابة فيجوز ان يتادى بهما ولولا النص
وهو قوله دعي الصلاة ايام اقرائها فان قيل
ينبغي ان يكون الحائض مسقطا لقضاء الصوم اذا استوعب الشهر
كما في الصلاة قلنا وقوعه في وقت الصوم من النوادر فلا يتغير
الحكم عليه كالاغمى اذا استوعب الشهر فان قلت الجنون مسقط للقضاء
وان كان وقوعه في وقت الصوم من النوادر قلت الجنون معدم
الاهلية اصلا فكان النفاس ان يسقط وان لم يستوعب الا انا تركناه
بالاستحسان اذا لم يستوعب واما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا يوجب
سقوط القضاء فانه يتعدى الى القضاء مع انه لا حرج في قضائه اي
الصوم بخلاف الصلاة ففي قضائها حرج والموت وانه ينافي احكام
الدنيا فانه تكليف حتى بطلت الزكاة وسائر القرب عنه اي عن
الميت لفوات غرضه وهو الاداء من اختيار فلا يجب اداؤها من التركة
خلافا للشافعي رح بناء على ان الفعال هو المقصود عندنا في حقوق
الله تع وعنده المال هو المقصود لا الفعال حتى لو ظفر الفقير بمال الزكاة
كان له ان ياخذ مقدار الزكاة عنده كما في دين العباد وعندنا ليس له

الحائض والنفاس

ولاية الاخذ وانما يبقى عليه الاثم لا غير لان الاثم من احكام الدنيا لا من
وهو ما يتعلق بالاحياء في تلك الاحكام اذا اطلقت هذا فاعلم ان
الاحكام على نوعين احكام الدنيا واحكام الاخرة والاول على اربعة اقسام
احدها الذي من باب التكليف كوجوب الصلاة وغيرها والثاني
ما شرع على العبد لحاجة غيره والثالث ما شرع له لحاجته والرابع
ما شرع لحاجته لكن لا يصلح لحاجة الميت والموت يبقى القسم
الاول من احكام الدنيا لان التكليف من باب القدرة وهي منتفية
عنه والى هذا القسم اشار بقوله ما فيه تكليف الى قوله اثم والى
الثاني اشار بقوله وما شرع عليه اي على الميت من الاحكام لحاجة غيره
وهذا على نوعين الاول ما يكون متعلقا بعين من الاعيان والثاني ما
يكون متعلقا بذمته فان كان هذا متعلقا بالعين يبقى ببقائه كالمرهون
والمستاجر والمبيع والوديعة فان حق المرتهن متعلق بالمرهون وحق
المستاجر بالمستاجر وكذا في غيرهما ومقصود صاحب الحق هو ذلك
العين لان حوائجه تنقضي بالمال والمقصود بيع بيعا ببقائه اي بقاء
ذلك العين بعد موت من كان العين في يده ولهذا لو ظفر به كان له ان
ياخذه وان كان الامر المشروع عليه لحاجة غيره دينا لم يبق مجرد
الذمة حتى يضم اليه مال اي الى الذمة على تاويل المذكور او ما يولد
به الذمم وهو ذمة الكفيل لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها
بالرهن لان الرهن يرجى زواله والموت لا يرجى زواله عادة فلما لم
يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة او النفس الا
بكفالة ذمة الميت بالطريق الاولى ولهذا اي ولاجل ان ذمة الميت

لا

لا يحتمل الدين بنفسها قال ابو يوسف رح ان الكفالة بالدين عن الميت
المفلس لا تصح اذا لم يبق كفيل لان الذمة لما خربت لا يحتمل الدين
بنفسها صار الدين كالساقط في احكام الدنيا لفوات محله وفي
سقط المطالبة ههنا لامتناع المطالبة بالدين اذا لم يبق له مال ولا
كفيل يطالب به بخلاف العبد المحجور يبقى بدين ثم يكفل عنه رجل فانه
يصح وان لم يكن العبد مطالبا به هذا نقض على التعليل المذكور وهو
ان ما ذكرتم من الدليل على عدم صحة الكفالة عن الميت المفلس
موجود في العبد المحجور المقر بالدين لانه ضعيف الذمة وغير مطالب
بالدين الذي اقر به فيكون في حكم الساقط وقد صحت الكفالة عنه
فلا يكون ما ذكرتم صحيحا اشار الى جوابه بقوله لان ذمته في حقه
كاملة لحياته وعقله والمطالبة ثابتة ايضا في الحال اذ يتصور ان
يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب في الحال وما تصورت المطالبة
في الحال صح التزامها بالكفالة ثم اذا صحت الكفالة يؤخذ الكفيل به
في الحال وان كان الاصيل وهو العبد المحجور غير مطالب في الحال لان
تاخير المطالبة عن الاصيل لكونه مملوكا للغير وغير مالك لشيء و
هذا المعنى معدوم في الكفيل فيطالب به في الحال وقالا تصح الكفالة
عن الميت المفلس لان الموت لم يشرع مبرئا عن الدين ولو برئ لما
حل الاخذ من المتبرع ولهذا يطالب به في الاخرة اتفاقا الا انه عجز
عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عنها
لا يمنع صحة الكفالة كالكفالة عن حي مفلس قال بعض الشارحين
هذا القسم اخر وهو ان يكون ما شرع عليه لحاجة غيره بطريق الصلة

بجنب ٢

كنفقة المحارم وصدقة الفطر والزكاة وكونها تسقط بالموت و
لقائل ان يقول لا فائدة فيما ذكره سوى التكرار لانه بين الحكم
حكم بطلان الزكاة وسائر العبادات بالموت فقيل هذا وان كان
حقا له اى المتوفى حقا للميت يبقى له اى لاجله ما تنقضى به الحاجة ولذلك
اى لاجل بقاء ما تنقضى به حاجته بعد موته قدم جهازه لان حاجته
الى التجهيز اقوى من قضاء الدين ثم ديونه قدم قضاء الدين على
الوصية لان الحاجة اليه اشد لانه واجب والوصية تبرع فكان
استيفاء الواجب اهم ثم وصاياه من ثلثه لان حاجته اليه اقوى
من حاجته الى المبرات ثم وجب المبرات بطريق الخلافة عنه نظرا له
لقوله عم ان تدع ورثتك اغنياء خير لك من ان يدعوهم عالة يتكففون
الناس فيصرف الى من يتصل به نسبا اى قرابة او سببا اى
زوجية او دينا بلا نسب وسبب كوامة المسلمين فيوضع فى بيت
المال لتنقضى به حوائج المسلمين ولذا اى ولاجل ان الموت لا ينافى
الحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى وحاجته اليها لتحصيل له
الولاء وبدل الكتابة وهى بعد موته باقية وبعد موت المكاتب
عن وفاء اى بقيت الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء وهو ان
يترك مالا وافيا ببدل الكتابة لحاجته الى تكميل حريته حتى يكون
ما بقى عنه ميراثا لورثته وبيع اولاده المولودون والمشترون فى
حال كتابته فينعتق فى آخر جزء من حياته ولا يتأذى فى القبر بتأذى
ولده بتعيير الناس اياه بسوء ابيه قال عم يؤذى الميت فى قبره
ما يؤذى به فى اهله وقلنا هذا معطوف على قوله بقيت تتصل

المرأة

المرأة زوجها لما عدتها بقاء ملك الزوج فى العدة لان الملكية شرعت
لدفع حاجة المالك والمالك هنا وهو الزوج يحتاج الى الغسل
بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها زوجها لانها مملوكة وقد
بطلت اهلية المملوكية بالموت لما قلنا انها شرعت لقضاء حاجة
المالك ولا يقدر على قضاء حوائجه من المملوك بعد الموت فلا يبقى
بعده الا يرى انه لا عدة عليه بعدها وقال الشافعى لا يغسلها زوجها
لكن تغسل زوجها لقوله عم لعائشة لو مت لغسلتك جوابه ان
معنى غسلتك قمت باسباب غسلك وما لا يصح حاجته اى حاجة
الميت كالقصاص لانه شرع عقوبة لدرك الثار وهو الشفاء و
تشفى الصدور ولا بقاء للحياة على الاولياء بدفع شر القاتل فالميت
لم يبق اهلا لهذه الاشياء وقد وقعت الجناية على اوليائه اى اولياء
الميت لانتفاء عمهم بجنايته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء يعنى
لا يثبت للميت اولا ثم ينتقل اليهم كسائر الحقوق ثم يثبت لهم
ابتداء بحصول الشفاء لهم دون الميت والسبب انعقد للميت لان
المتلف حياته فكان ينتفع بحياته اكثر من انتفاع اوليائه فكانت
الجناية واقعة فى حقه فينبغى ان يجب القصاص له من هذا الوجه
لكن الميت لما خرج عن اهلية الوجوب ابتداء وللولى القيام مقامه
على سبيل الخلافة بدليل قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا
لوليه سلطانا فيصح عفو المجروح باعتبار ان السبب انعقد للمورث
وعفو الوارث قبل موت المجروح لان الحق باعتبار تعلق الواجب
للوارث وقال ابو ح ان القصاص يصير موروثا اى لا يثبت على

كروجه صح

كروجب صح

وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا وهو
ان القصاص درك الثار وذلك يرجع الى الورثة قال قلت على هذا
ينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل وليس كذلك و
لو عفى احدهم بطل قلنا القصاص واحد لا يحتمل التجزي فثبت لكل
واحد كملا كولاية النكاح للاخوة واذا بادر احدهم واستوفى لا
يضمن شيئا للآخرين لانه تصرف في خالص حقه وقال ابو ح ر للكبير
ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير وانما لا يملك الكبير اذا كان فيهم كبير
غايب لاحتمال العفو من الغايب ورجحان جهة وجود العفو لانه
مندوب ولا يعرف بتوهم العفو بعد البلوغ لان فيه ابطال حق
الكبير بالاحتمال وقالا القصاص موروث تمرة الخلاف تظهر فيما
اذا كان بعض الورثة غايبا واقام الحاضر البينة عليه فعندهما
لم يكن موروثا كلف الغايب ان يعيد البينة عند حضوره ولا
يقضى لهما بالقصاص قبل الاعادة فيحبس القاتل حين اقام الحاضر
البينة الى ان يحضر الغايب فيعيد البينة وعنده هما لما كان موروثا
لا يحتاج الى اعادة البينة عند حضور الغايب لان حق الورثة
انتصب خصما عن الميت ومتى اقام خصم بينة لم يجب اعادتها
واذا انقلب القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض صار موروثا
حتى يقضى ديونه منه وتنفذ وصاياه لان موجب القتل هو
القصاص لانه المثل من كل وجه وكان الاصل ان يجب للميت
لانه مقابل بتفويت حياته الا انه لا يصلح لحاجة الميت بعد
انتفاء حياته فاثبتناه للورثة ابتداء لهذا المعنى والدية خلف

عن

عن القصاص الا انه صالح لدفع حاجة الميت فاثبتناه للميت
لعدم المانع والخلف هنا فارق الاصل كالتيمم فارق الوضوء في
اشتراط النية ووجب القصاص للزوجين كما في الدية يعني كما
كان القصاص ثابتا للورثة ابتداء عندنا ومنتقلا اليهم من الميت
عندهما وجب القصاص للزوجين عندهم بناء على الاصلين لان
الزوجية تصلح سببا لدرك الثار لان المحبة بالزوجية يكون
مثل المحبة بالقرابة فيثبت لها استحقاق القصاص كما يثبت
لها استحقاق الارث في الدية عندهم وقال مالك رح لا يرث
الزوج والزوجة من الدية لان وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع
بالموت قلنا روي ان رسول الله عم امر الضحاك بان يورث
امرأة اشيم من دية زوجها اشيم وهو مذهب عامة الصحابة وله حكم
الاحياء في احكام الآخرة وهي على اربعة انواع ما يجب له على
الغير من الحقوق المالية والمظالم وما يجب عليه من الحقوق والمظالم
وما يلقاه من ثواب بواسطة الطاعات وما يلقاه من عقاب
بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات فانه في جميع هذه الاحكام
حكم الاحياء لان التبر للميت في حكم الآخرة كالمهد للطفل من حيث
انه وضع للخروج ومكتسب هذا معطوف على قوله سماوي
اي العوارض سماوية ومكتسبة وهو ما يكون لاختيار العبد في
حصوله مدخل وهو على ما ذكر اثمن انواع بسبعة الاول الجهالة
وهو معنى ينافي العلم عند اعتدالها عادة فيدخل تحت قولنا عادة لان
الدابة لا توصف بالجهالة لعدم اختلال العلم منها عادة وان كان يجوز

المقال وانما جعل عارضا مع انه امر اصلي قال الله تع اخرجكم من
بطون امهاتكم لا تعلمون لكونه خارجا عن حقيقة الانسان او لانه
لما كان قادرا على ازالته باكتساب العلم جعل تركه اكتسابا بالجهل
واختيارا له وهو انواع جهل باطل لا يصلح عذرا في الاخرة كجهل
الكافر بعد وضوح الدلايل على وحدانية الله والمعجزات على
ارسالة الرسل فان انكاره بمنزلة انكار المحسوس فكذلك
لم يجعل جهل الكافر عذرا بوجه قيد بقوله في الاخرة لانه ربما جعل عذرا
في احكام الدنيا فان الكافر الذمي لا التزم عقد الذمة دفع جهله
عنه عذاب القتل في الدنيا وان لم يدفع عنه عذاب الاخرة وجهل
صاحب الهوى اي صاحب البدعة في صفات الله تع كجهل من
انكر حشر الاجساد وانكر كونه تعالى فاعلا بالاختيار واحكام الاخرة
مثل جهل المعتزلة بعذاب القبر والشفاعة لاهل الكبائر وهذا
نوع من الجهل دون جهل الكافر ولكنه لا يكون عذرا في الاخرة
لانه مخالف للادلة القطعية وجهل الباغي وهو الذي خرج عن
طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق والامام على الباطل متمسكا
بدليل فاسد وان لم يكن له تاويل فحكمه حكم المنصوص وهذا
لا يكون عذرا في الاخرة لان الدلايل واضحة على كون الامام العادل
على الحق حتى يضمن مال العادل ونفسه اذا اتلفه اذا لم يكن
له منعة لانه ح يمكن الزامه بالدليل والجبر على الضمان واذا كان له
منعة لا يوخذ بضمان ما اتلفه قبل التوبة كما لا يوخذ اهل
الحرب بعد الاسلام وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كجهل

متروك التسمية عمدا قياسا على متروك التسمية ناسيا فانه
مخالف لقوله تع ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والسنة كالفتوى
ببيع امهات الاولاد فان داود الاصبهاني ومن تبعه ذهبوا الى
جواز بيعها بحديث جابر رض كنا نبيع امهات الاولاد على عهد
رسول الله عم وهذا مخالف للحديث المشهور وهو قوله عم ايما امة
ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه وخرج مثل جواز
القضاء بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عم
البينة على المدعي واليمين على من انكر والثاني كجهل في موضع الاجتهاد
الصحيح اي في موضع يحتمل فيه اجتهاد صحيح بالا يكون مخالفا
للكتاب والسنة او في موضع الشبهة اي موضع يكون فيه اشتباه
على وفق تصور الجاهل وان لم يكن فيه اجتهاد صحيح وانه اي النوع
الثاني يسمى ويصلح عذرا وشبهة دارية للحد والكفارة
كالمخطئ اي كجهل المخطئ اذا افطر على ظن انها اي الحامة قد طرت و
ظن انه على تقدير الاكل بعده لا يلزمه الكفارة لفساد صومه بالحجامة
فان جهله عذر لانه ظن في موضع الاجتهاد لانه عند الاوزاعي الحجامة
تفطر الصوم فلا يلزمه الكفارة بهذه الشبهة كما ذكره المص في
شرحه ولكن قال شيخ الاسلام ولم يستفت فقيها ولم يبلغه الحديث
وهو قوله عم افطر الحاجم والمحجوم او بلغه وعرف تاويله وجب عليه
الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه فان الفطر الصوم بوصول
الشيء الى باطنه ولم يوجد واما اذا استفتى فقيها يعتمد على
فتواه فافتاه بالفساد فافطر بعده عمدا لا تجب الكفارة لان على

لانه مسلم لم يخرج عن الاسلام بالبغي غير انه صنيعه الدلايل واحكام الاسلام وصحة الضمان من احكامه

متروك

العامي التقليد بالمفتي وان كان مخطئا وكمن زنا بجارية امثال الموضع
الشبهة اي كجهل من زنا بجارية والده على ظن انها تحل له فان
الحد لا يلزمه لان الاملاك بين الاباء والابناء متصلة ينتفع احدهما
بمال الاخر فصار شبهة في سقوط الحد بخلاف جارية اخيه فانه لو
زنى بها وقال ظننت انها تحل لي لا يسقط الحد لان منافع الاملاك
متباينة عادة والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر وانه
اي جهله بالشرايع يكون عذرا حتى لو لم يصل مدة ولم يتبلغ اليه
الدعوة لا يجب عليه قضاؤها لان دار الحرب ليس محل لنشر
احكام الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام يجب عليه
قضاء الصلاة وان لم يعلم بوجوبها لانه متمكن من السؤال عن احكام
الاسلام وترك السؤال تقصير منه فلا يكون عذرا ويلحق به اي بجهل
من اسلم في دار الحرب جهل الشفيع في ان دليل العلم خفي في حقه لانه
ربما يقع البيع ولم يشتهر حتى اذا علم الشفيع بالبيع بعد زمان
يثبت له حق الشفعة وجهل الامة بالاعتاق يعني الامة المنكوحة
اذا اعتقت تثبت لها الخيار وان لم تعلم بالاعتاق لان الملوك قد
يستبد به ولا يوقف عليه فمثل الاخبار او بالخيار يعني اذا علمت
بالاعتاق ولم تعلم ان لها الخيار شرعا كان الجهل عذرا لانها مشغولة
بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع وجهل البكر بالنكاح
الولي يعني اذا زوج الصغيرة او الصغيرة غير الاب والجد يصح
النكاح ويثبت لها الخيار بالبلوغ وكان الجهل منها عذرا لخفاء
الدليل اذ الولي قد يستبد بالانكاح وان علمت النكاح ولم يعلما

وتم يصح صح

الصورات صح

بان

بان لها الخيار لم يعد راضيا لو سكتا يكون ذلك رضى بالنكاح لان
ثبوت الخيار معلوم والمانع من العلم معدوم وجهل الوكيل
والماذون بالاطلاق يكون جهلهما كجهل من اسلم في دار الحرب
يعني اذا لم يعلما بالوكالة والاذن ونفذ تصرفهما قبل العلم ببلوغ الخبر
اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى وصدق يعني وجهلهما
بالعزل والحجر كذا حتى لو تصرفا قبل العلم بالحجر والعزل ينفذ تصرفهما
على الموكل والمولى لان جهلهما عذر لخفاء الدليل اذ المولى والموكل
قد يستبد ان في التصرف فلا يعلم الوكيل والماذون والسكر اي الثالث
من العوارض المكتسبة السكر وهو ان كان من مباح يعني ان
حصل من شرب شيء مباح كشرب الدواء مثل البنج والافيون
للتداوي وشرب المكره خمرا بالقتل او بقطع العضو والمضطر اي
كشرب المضطر خمرا للعطش فهو كالاغماء يعني ما كان السكر حتى
يمنع الصور بطريق مباح نزلناه منزلة الاغماء فحققناه مانعا
صحة الاطلاق والعتاق وساير التصرفات اعلم ان محرم الاسلام و
المحشي وكثير من العلماء ذكروا البنج من امثلة المباح مطلقا وذكر
قاضي خان في شرحه الجامع ناقلا عن ابي يوسف ان الرجل اذا كان
عالما بتاثير البنج في العقل فاكل فسكر يصح طلاقه وعتاقه وهذا
يدل على انه حرام وان كان السكر من محظور اي من شرب شيء
حرام كالخمر والمطبوخ اي في صحة وكذبها فلا ينافي الخطاب بالاجماع
يدل عليه قوله تعالى لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى فهذا الخطاب
ان كان في حالة السكر فهو المطلوب وهو ان لا يكون منافيا له وان كان

ح قال الصحيح يكون المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا الصلاة لان الحال
شرط غير كقوله للقاتل اذا جئت فلا تفعل كذا وهو فاسد
لان اضافة الخطاب الى حال مناف له لا يجوز ويلزم منه احكام
الشرع ويصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارير
لا الردة عطف على قوله في الطلاق يعني ان حكم السكران بكلمة
الكفر لا يحكم بكفره لان الردة يبتنى على تبدل الاعتقاد والسكران
غير معتقد ما يقوله والاقرار بالحدود الخالصة يعني لو اقر بشرب
خمر او بالزنا لا يحد لان الرجوع عن الاقرار بالحدود الخالصة
جائز اذ لا مكذب له وقت وجود دليل الرجوع وهو السكر لان
السكران لا يثبت على ما قال فاقيم السكر مقام الرجوع واما قيدنا
الاقرار بالحدود لانه لو اقر في سكره بحد اذا صحى اذا سكر ان يواقف
باقراره وقيد الحدود بالخالصة لانه لو اقر بالقذف او القصاص
يواخذ بالحد والقود لان الرجوع لا يصح فيهما لوجود المكذب
والهزل اي الثالث من العوارض المكتسبة الهزل وهو في اللغة
اللعب وفي الاصطلاح ما عرفه المص وهو ان يراد بالشيء ما لم
يوضع له ولا ما صلح له اللفظ استعارة يعني الهزل عبارة عن ان
يراد باللفظ معنى لا يكون اللفظ موضوعا له ولا يكون صالحا لان يراد
به ذلك المعنى على سبيل الاستعارة اعلم ان في هذا التعريف تطويلا
اذ الاخصر منه ان يقال وهو ان يراد بالشيء غير ما وضع له ولا مناسبة
بينهما او القيد الاخير احتراز عن المجاز وخللا عنه ايضا لان قوله
ولا ما يصلح له ان كان معطوفا على قوله ما لم يوضع كان عليه ان يقول

وما لا

وما لا يصلح له وان كان معطوفا على لم يوضع كان ينبغي ان يقول و
لا يصلح لان قلت التعريف صادق على اطلاق لفظ المسبب
على السبب فانه ليس بموضوع له ولا يصلح له استعارة ايضا مع
انه ليس بهزل قلت لا نم انه ليس بهزل لانه اراد به معنى لا يفيد
فخلا عن المقصود وهذا هو المراد من الهزل وهو ضد الجد وهو ان يراد
بالشيء ما وضع له او ما صلح له اللفظ استعارة وانه ينافي اختيار
الحكم اي حكم ما هزل به والرضا به ولا ينافي الرضى بالمباشرة اي بمباشرة
ما هزل به واختيار المباشرة لان تلفظ الهازل انما هو عن رضى واختيار
صحيح لكنه غير قاصد ولا راض بحكمه فصار الهزل في جميع التصرفات
بمعنى خيار الشرط في البيع من حيث ان خيار الشرط في البيع يعدم
الرضى بحكم البيع ولا يعدم الرضى بنفس البيع ولكن بينهما فروق من
حيث ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده وشرطه
اي شرط الهزل ان يكون صريحا باللسان بان يذكر العاقدان انهما هازلان
في العقد ولا يثبت بدلالة الحال الا انه لم يشترط ذكره في العقد
كخيار الشرط لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقد الخلاص ذلك
بيعا وليس ذلك بيع في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد
والتلجئة وهو ان يتكلم الف ان يأتي امرا باطنة بخلاف ظاهره
والهزل اعم منها لان التلجئة انما تكون عن اضطرار والاظهر انهما
سواء في الاصطلاح ولهذا قال محمد عليه السلام التلجئة هي الهزل كالهزل
في ان كلا منهما ينافي الرضى بالحكم لا ينافي الاهلية اي اهلية صحة
العبارة ولو كان منافيا لها لما صحح الكلام معه وقد قال عليه السلام ثلاث

بمنزلة حد النكاح والطلاق والبيع فان تواضعا على الهزل
باصل البيع اى اتفق العاقدان فى البيع بان يظهر العقد بين
الناس ولا يكون بينهما عقد واتفقا على البناء اى اتفقا على ان يبنيا
العقد على تلك المواضعة يفسد البيع لانه غير موجب للملك وان
اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشترى بعد قبضه
لا ينفذ لعدم الملك لعدم الرضاء بخلاف سائر البيوع الفاسدة
فان الرضى موجود فيها كالبيع بشرط الخيار ابدا يعنى عبارة اتفاقهما
على الهزل كشرط الخيار لهما ابدا وهو يمنع ثبوت الملك فى البيع
الصحيح ففى الفاسد اولى وان اتفقا على الاعراض عن المواضعة
المتقدمة وعقدا البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح والهزل
باطل وان اتفقا على انهما لم يقصدا شيئا عند البيع من البناء
على المواضعة والاعراض عنها او اختلفا فى البناء والاعراض
اى قال احدهما بنينا عقدنا على المواضعة المتقدمة وقال الآخر
عقدنا على سبيل الجد فالعقد صحيح عند ابى ح لان الصحة
هو الاصل فى العقود فيحمل عليها ما لم يوجد مغير ولم يوجد اذا
اتفقا على انه لم يقصدا شيئا واما اذا اختلفا فمحمد على الاعراض تمسك
بالاصل فيكون القول قوله خلافا لهما اى لصاحبيه يحمل ابو ح
صحة الايجاب اولى لما ذكرنا ان الصحة هو الاصل وهما اعتبرا المواضعة
المتقدمة لان البناء عليها هو الظاهر لئلا يكون استثناء لها بالمواضعة
عبثا فان عورض بالاصل هو الصحة يرجح ما قالا بسبق الهزل
قلنا لا نم انه عبث اذ يجوز ان يوجد عاقد العقد مصلحة اخرى

على

على ان الاصل فى العقد الجد شرعا وعقلا وان كان ذلك اى المواضعة
فى القدر اى قدر البدل هذا هو القسم الثانى من المواضعة
صورته ان يتواضع المتعاقدان على ان يكون البيع فى الظاهر بالغين
ويكون الثمن فى الباطن الفا وهذا القسم ايضا اربعة اقسام
فان اتفقا على الاعراض كان الثمن الفين وان اتفقا فى صورة
المواضعة فى القدر على انه لم يقصدا شيئا من البناء والاعراض
او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عندهما والعمل
بالمواضعة واجب والالف الذى هزلا به باطل وهذا بناء على
ما تقدم من اصلهما وان اتفقا على البناء على المواضعة السابقة
فالثمن الفان عند ابى ح وفى اصح الروايتين عنه له انه
لو علمنا بموافقتهما حتى يكون الثمن الفا لما قالا ينعقد العقد لان
الالف الذى هو غير داخل فى العقد يكون قوله شرطا فى البيع
فيفسد كما لو جمع بين حر وعبد فوجب العمل بالجد فى اصل العقد
ويكون الثمن الفين تصحيحا للعقد ولهما ان غرضهما من ذكر الالف
الذى هزلا به التسمية لا جعله مقابلا بالمبيع فكان ذكره والسكوت
عنه سواء كما فى النكاح وقولهما رواية عنه وان كان ذلك اى الهزل
فى الجنس اى جنس العوض بان تواضعا على البيع بمائة دينار و
يكون الثمن فى الواقع مائة درهم فالبيع جائز على كل حال اى
سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يقصدا شيئا
او اختلفا فى الاعراض والبناء استحسانا والقياس ان يكون
البيع باطلا لان هذا بيع بلا ثمن وجه الاستحسان ان البيع لا يصح بدون

... واقعا صح

تسمية البدل وهما جدا في اصل العقد فلا بد من التصحيح
وذلك بالانعقاد بما سميا والفرق بين المواضعة في المهر
والمواضعة في الثمن حيث اعتبر التسمية في الاول وجعلا
البيع منعقدا بالغ والمواضعة في الثاني وجعلا البيع منعقدا
بالغ بناء انه جبر امكن العمل به بالمواضعة مع الجد في اصل
العقد في الفصل الاول لان اعتبار المواضعة ثمة يبقي من المسمى
ما يصلح ثمنا وهو الالف فينعقد به وان كان المسمى العيني اذ
الالف موجود في الاعيني وشتراط قبول الالف الاخر شرط لا
طالب له من جهة العباد لاتفاق المتعاقدين على ان الثمن الف
واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد البيع كما لو اشترى حمارا على
ان يعلفه شعيرا بخلاف ما اذا كان النزل في ثمن البدل حيث
لا يمكن العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد لان اعتبار المواضعة
فيه يعدم المسمى ويوجب خلو العقد عن الثمن في البيع وهو
لا يصح بدون الثمن فتفسد المواضعة مع الجد في الاصل ووجب
العمل بالجد وهو ان ينعقد صحيحا ولا يمكن العمل بالجد الا باعتبار
التسمية فلذلك ينعقد البيع على ما سميا من الدنانير وان
كان اي النزل في الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين
والعفو عن القصاص والنذر فذلك صحيح والنزل باطل لقوله عليه السلام
النزل في هذه الامور كله لازمة والنزل باطلا بالحديث وهو
قوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين
وفي بعض الروايات العتاق مكان اليمين وفي هذه الامور الاربعة

اعتبر سماه

يثبت

يثبت الحكم بعبارة هذا النص وفي الهزل وهو العفو والنذر
ويخرج به لانه لا بالمسمى وصورة النزل في الطلاق ان يتواضع
الرجل والمرأة على ان يطلقها علانية ويكون ذلك هزلا وكذلك في
النكاح والعتاق وفي اليمين ان يتواضع الرجل مع امرأته او مع
عبده على ان يطلق طلاقها او عتاقه علانية ويكون ذلك
هزلا وان كان المال فيه اي فيما لا يحتمل الفسخ تبعا لا مقصودا بالذات
كالنكاح فان هزلا باصله اي اصل النكاح بان يتزوج امرأة بالف
ولا يكون بينهما نكاح فالعقد لازم والنزل باطل سواء اتفقا على
البناء او على الاعراض او عدم حضور شيء او اختلفا وان هزلا
بالقدر اي قدر المهر بان تزوجها بالعيني على سبيل الجد فالمهر الفان
بالاتفاق لان لها ولاية الاعراض عن النزل وان اتفقا على البناء اي على
انهما بنيا العقد على المواضعة الثابتة فالمهر الف بالاتفاق لان ذكر
احد الالفين يكون على سبيل النزل فلا يثبت المال مع النزل والفرق
لابي ح بين البيع والنكاح في هذه الصورة حيث عمل بالجد في
البيع وجعل الالفين هو الثمن وعمل ههنا بالمواضعة وابطل الالف
الذي هزلا به وجعل المهر الفا اذا شرطا الفاسد يؤثر في البيع ويوجب
فساده ولا يؤثر في النكاح لان اصل العقد ولا في الصداق فيه وان
اتفقا انه لم يحضرها شيء او اختلفا فالنكاح جائز بالف عند ابي ح
في رواية محمد عنه وقيل بالعيني يعني في رواية ابي يوسف عنه المهر الفان
في هذين الوجهين وجه الرواية الاولى ان المهر في النكاح تابع ولذا
يصح بدونه ذكره ولا يجوز ترجيح جانب الجد لتصحيح تسمية على

علانية ويكون المهر في الواقع الفا فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة وعقد النكاح بالعيني صح

العزل لانه لا يكون المهر مقصودا بالذات وذلك خلاف الاصل بخلاف
البيع لان الثمن مقصود فيه ولهذا بعد البيع كهالة يكون صحيحة
ايضا مقصود فيجب ترجيح الجد لتصحيح وجه الرواية الثانية
فيكون النكاح بالبيع وان كان ذلك في الخلع اي العزل في جنس
البدل بان تراضيا على الدنانير والمهر في الصداق دراهم فان اتفقا على
الاعراض فالمهر مسمى وان اتفقا على البقاء او اتفقا على انه لم يقصر
بهما شيء او اختلفا يجب مهر المثل اما فيما اتفقا على البقاء يجب مهر المثل
بالاجماع دون المسمى لانهما قصدا العزل بالمسمى والمال لا يجب
بالعزل وما تراضيا كونه مهرا لم يذكره في العقد فلا يجب بدون
التسمية وكانه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع حيث
يجب فيه العمل بالتسمية لانه لا صحة له بدون التسمية فيجب الاعراض
عن المواضعة واما في الصورتين الاخيرتين على رواية محمد رح عن ابي ح
يجب مهر المثل لان المهر تابع فوجب العمل بالعزل بدلا يصير المهر
مقصودا فبطلت التسمية فبقي النكاح بلا تسمية فوجب مهر
المثل وعلى رواية ابي يوسف رح يجب المسمى ترجيحا لجانب الجد
كما في البيع وان كان المال فيما وقع فيه العزل مقصودا كالخلع و
الصلح على مال والصلح عن دم العمد وانما كان المال مقصودا في
هذه الامور لانه لا يجب فيها بدون التسمية فان مهرا لا باصله بان
اتفق الزوجان على انها بنتي لعان بكذا عند الناس ويكون ذلك مهرا
ولم يذكر عنده واتفقا بعد العقد على البناء اي على انها بنتا انعقد
على المواضعة فالطلاق واقع والمال لازم عندهما لان العزل لا يؤثر

في الخلع عند هما لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط حتى لو شرطا في
الخلع الخيار لهما وقع الطلاق ووجب المال وبطل الخيار لان
الخلع تصرف يمين من جانب الزوج فلهذا لا يملك الرجوع قبل
القبول وقبولها شرط اليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط واذا
لم يحتمل الخيار لا يحتمل العزل لان العزل بمنزلة خيار الشرط ولا
يخلف المال عندهما بالبقاء او بالاعراض او بالاختلاف وعند ح
لا يقع الطلاق بل يتوقف على اختيار المال سواء مهرا لا باصله
او بقدر البدل او كله وقد نص عن ابي ح في الجامع الصغير
في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا
ان تشاء المرأة فيقع الطلاق ويجب عليها للزوج وكذا العزل
لان العزل بمنزلة خيار الشرط لكن جوازه في الخلع غير مقدر
بالمدة عنده حتى لو شرط الخيار اكثر من ثلاثة ايام جاز لان
تقدير الخيار بالثلاث ورد في البيع بناء على خلاف القياس فيجب
العمل فيما وراءه بالقياس والخلع ليس في معنى البيع لانه من قبيل
الاسقاطات والبيع من الاثباتات وان اعرضا اي الزوجان في
الخلع عن المواضعة واتفقا على ان العقد كان جدا وقع الطلاق
ووجب المال عليها اتفاقا اما عندهما فظاهر لان العزل باطل من
الاصل واما عند ح فلان العزل يبطل باتفاقهما على الاعراض وان
اختلفا فالقول لمدعي الاعراض عند ابي ح لانه يجعل العزل مؤثرا
في اصل الطلاق من حيث انه لا يقع وقد مر ان عند الاختلاف
هو يعتبر جانب الايجاب فيكون القول لمن يدعي الاعراض وعندهما

تابع وتبين عند الطلاق جائز والاختلاف غير معتبر وان
سكتا فهو جائز والمال لازم اجماعا اما عندهما فلبطلان
الهزل واما عنده فلرجحان الجد وان كان الهزل في القدر بان
سميا الفين والجد في الواقع الف فان اتفقا بعد المخالفة
على البناء اي بناءها على المواضعة فقد بها الطلاق واقع والمال
لازم عامر ان الهزل لا يؤثر في الطلاق عندهما وان كان مؤثرا في
المال لكون المال تابع للمتبوع وثابت في ضمنه فلا يؤثر الهزل فيه
فان قلت لا نم انه تابع لانه ربما يكون المال فيه مقصودا ولهذا سلمنا
ولكن لا نم انه يلزم منه ان يكون حكمه حكم المتبوع فانه مفروض في
النكاح فان المال فيه تبع لكون المقصود منه حل الاستمتاع ومع
هذا يؤثر الهزل فيه وان لم يؤثر في اصل النكاح حتى اذا ابرأ لا يقدر
المهر واتفقا على البناء كان ما تواضعا عليه لا المسمى اجيب عن
الاول بان المال هنا وان كان مقصودا بالنسبة الى العاقد لكنه
في حق الثبوت تابع للطلاق والطلاق هو المقصود والمال
هو بمنزلة الشرط لوقوع الطلاق فيكون تبعا وعن الثاني بان
المال في النكاح وان كان تبعا بالنسبة الى العاقدين بحسب
مقصودهما وهو حل الاستمتاع لكنه في حق الثبوت اصل يثبت
بدون الذكر وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها وما لم
يقبل جميع المذكور في العقد لا يقع وعند اتفاقهما على الهزل لا
يكون المرأة قابلة جميع المال ولا يقع الطلاق وان اتفقا على الاعراض
يقع الطلاق ووجب المال كله وان اتفقا على انه لم يكن بينهما شيء

لانه صح

يقع الطلاق ووجب المال اي المسمى في العقد اتفاقا اما عندهما
فلبطلان الهزل من الاصل فكذا في المال تبعا عنهما ووجب المال
فيما اذا اتفقا على البناء ولم يؤثر الهزل فيه فكذا اذا اتفقا على الجد
على انه لم يكن بينهما شيء بالطريق الاولى واما عنده فلرجحان جانب
الجد على ما تقدم وكذا اذا اختلفا يكون القول قول من يدعي
الاعراض اما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه وان كان الهزل
في الجنس بان تواضعا على ان يذكرا في العقد مائة دينار ويكون
الجد فيما بينهما مائة درهم يجب المسمى عندهما بكل حال اي سواء
اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يكن بينهما شيء و
اختلفا لبطلان الهزل في الطلاق عندهما فكذا في المال وعنده ان
اتفقا على الاعراض وجب المسمى لصيرورة الهزل باطلا بالاعراض
وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبول المرأة المسمى لانه
اذا اتفقا على البناء لا يخرج المسمى والشرط قبول المسمى في
العقد وان اتفقا انه لم يكن بينهما شيء وجب المسمى وهو الدينار
ويقع الطلاق لرجحان الجد وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض
لكونه هو الاصل وان كان ذلك اي الهزل في الاقرار بما يحتمل الفسخ
كالبيع بان يتواضعا على ان يقرا بالبيع ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة
او بما لا يحتمله كالنكاح والطلاق فالهزل يبطله لان الاقرار يحتمل
الصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان باطلا فبالاخبار به لا يصير
والهزل بالردة تقع لان اختلفا به بهزل استهزاء في الدين كفر
هو كفر لا يهزل به هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لا يجوز

صحاح

ان يكون كفرا لان الكفر انما يتحقق بالاعتقاد فاجاب بان الهزل
بالردة كفر لانه يهزل به ان لا يوسطه اعتقاد ما يهزل به لكن يجعل
الهزل يعني كلمة كفر تنبيه بلفظه بكلمة الكفر وان لم يعتقد
مدلولها لكونه مستخفا بالدين والسفه بين الرابع من العوارض
المكتسبة السفه وهو في اللغة خفة وفي اصطلاح الفقهاء عبارة عن
التصرف في المال بخلاف مقتضى الشرع والعقل بالتبذير فيه
والاسراف مع قيام حقيقة العقل وعرفه المص بقوله وهو خفة
تعرى الانسان منشؤها على المال بخلاف موجب الشرع وان
كان اصله مشروعا كالربا هذا معطوف على محذوف تقديره و
ان كان غير مشروع باصله كالمواضعة فيجيد التعريف بان يقال
المحرم مطلقا اي محرم كان سفه وهو اي ذلك العمل السرف وهو
مجاوزة الحد والتبذير وهو تفريق المال اسرافا وفي هذا القول
اشارة الى الاصطلاح وذلك لا يوجب خللا في الاهلية اي
اهلية الخطاب ولا يمنع شيئا من احكام الشرع من الوجوب عليه
وله فيكون مطالبا بالاحكام كلها ويمنع ماله اي مال السفيه عنه
والضمير راجع الى السفيه باعتبار دلالة السفه عليه في اول
ما يبلغ احمقا يعني اذا بلغ الانسان سفيها يمنع ماله عنه باجماع
العلماء ويترك في يد من كان في يده بالنص وهو قوله تع ولا تؤتوا
السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم اي لا تعطوا الذين يبذرون
اموالكم اضاف اموال السفهاء الى الاولياء لانهم يقومون بها و
يتصرفون فيها والشيء قد يضاف الى الشيء بادنى ملابسة ثم علق

دفع

دفع المال اليهم بايناس الرشد بقوله تع فان انستم منهم رشدا
فادفعوا اليهم اموالهم قال ابو حنيفة رح اول احوال البلوغ قد لا
يفارقه السفه باعتبار اثر الصبا فاذا بلغ خمسا وعشرين سنة
يدفع اليه ماله وان لم يؤنس منه الرشد لكونها مدة يصير الانسان
فيها جدا الا ان الخطاب لم يوضع عنه ولمن اقام عليه حدود
ويجب القصاص مع ان هذه العقوبات تندرئ بالشبهات
فاذا لم ينظر له في دفع الضرر عن النفس ففي المال اولى لان المال
تابع لها وعندهما لا يدفع اليه ماله ما لم يؤنس منه لانه تع علق
الايتاء بايناس الرشد فلا يجوز قبله وانه لا يوجب الحجر اصلا
يعني في تصرف لا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق وفي تصرف يبطله
الهزل كالبيع والاجارة عند ابي ح رح لان الحجر على الصبي البالغ العاقل
غير مشروع عنده وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل وفيما يبطله
يحجر عليه لان السفيه مبذر في ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبي والمجنون
لان الصبي انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق هنا فلان يكون
محجورا عليه كان اولى وفي هذا الحجر نفع للعامة لانه اذا افنى ماله
بالتبذير يصير عيالا على الناس ويستحق النفقة من بيت
المال والسفر وهو الخروج المديد وادناه ثلاثة ايام المراد من
الخروج الخروج من موضع الاقامة على قصد السير ثلاثة اشهر
وانه لا ينافي الاهلية لانه لا يخل شيء مما به الاهلية وهو العقل
والقدرة البدنية لكنه اي السفر من اسباب التخلف بالنسبة
مطلقا يعني سواء كان موجبا للمشقة اولا لكونه من اسباب

المشقة فاعتبر نفس السفر سببا للترفق واقيم مقام المشقة
بخلاف المرض حيث لم يتعلق الرخصة بنفسه وانه مستوعب الى
ما يضر به الصوم والى ما لا يضر فمتعلق الرخصة ما يضر به الصوم
فيدور في قصر رواتب الاربع بحيث لا يبقى الاكمال مشروعا وفي
تاخير وجوب الصوم الى مدة من ايام اخر لانه اسقاط فيبقى فرضا
حتى يجب اداؤه لكنه اي لكن السفر لما كان من الامور المختارة اي
الحاصلة باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة لازمة
يعني لم يوجب ضرورة مستدعية الى الافطار بحيث يكون
المشقة ملجئة اليه لامكان الصوم مع السفر قيل جواب لما اذا
اصبح صائما وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح له الفطر لانه تقرر
الوجوب عليه بالشروع فلا ضرورة له تدعوه الى الافطار لعذرته
على الصوم بخلاف المريض فانه لو نوى الصوم ويحال مشقة
زيادة المرض ثم اراد ان يفطر له ذلك وكذا اذا كان صحيحا من
اول النهار ناويا للصوم ثم مرض حل له الفطر لان المرض امر
سماوي لا اختيار للعبد فيه والمرخص منه للفطر ما يكون الغالب
فيه هو المشقة بواسطة صومه فصار عذرا مبيحا للفطر ولو
افطر المسافر في الصورتين المذكورتين وهما نية الصوم في
السفر بعد ان نوى الصوم كان قيام السفر المبيح للافطار شبهة
فلا تجب الكفارة وان افطر المقيم الذي نوى الصوم ثم سافر
بعد الافطار لا يسقط عنه الكفارة لان وجوب الكفارة يتقرر عليه
بالافطار بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر مرضا مبيحا للافطار

وسفره صح

سقط

سقط به الكفارة لان المرض امر سماوي كالحيض والاكراه السفر
اي الرخصة التي يتعلق بها احكام السفر يثبت بنفس الخروج
من عمران المصر بالسنة المشهورة عن النبي عم فانه كان يترخص
المسافرين حتى يخرج الى السفر وان لم يتم السفر ثلاثة بعد يعني
كان القياس ان لا يثبت الاحكام الا بعد تمام السفر مسيرة
ثلاثة ايام لان العلة يتم به والحكم لا يثبت قبل تمام العلة
لكنه ترك بالسنة تحقيقا للرخصة في حق الجميع فلو توقف
ثبوت الرخص به على تمام العلة لم يثبت للمسافر حق الترفيه
في جميع مدة السفر وهو خلاف المفروض والخطاء اي السادس
من العوارض المكتسبة الخطاء وهو في اللغة ضد الصواب وفي
الاصطلاح وقوع الشيء على خلاف ما اريد وهو عذر صالح
لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد لعدم قصده فلو
اخطاء المجتهد في الفتوى بعد استفراغ وسعه لا يكون اثما ويثاب
بحسب اجر واحد ويصير شبهة في العقوبة حتى لا يأثم الخاطي
ولا يؤخذ كذلك اذا زنت اليه غير امراته فظنها امراته فوطئها
لا يحد ولا يصير اثما اثم الزنا وقصاص كما اذا راى شخصا من
بعيد فظنه عبدا فرمى اليه فقتله وكان انسانا لا يكون اثما اثم
القتل العمد ولا يجب عليه القصاص ولم يحال عذرا في حقوق
العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان اذا اتلف مال انسان
خطاء بان راى شخصا من بعيد فظنه عبدا فرمى فقتله وكان
شاة لانسان ووجبت به اي بالخطاء الدية لانها من حقوق

العباد وبدون المحل الآخر او النقل وصح طلاقه اي طلاق الخاطئ
كما اذا اراد ان يقول انتي فجرى على لسانه انت طالق
تقع به الطلاق عندنا وعند الشافعي رح لا يصح طلاقه قياسا
على النائم وهذا القياس ضعيف لان النائم عديم الاختيار و
الخاطئ عالم بكلامه غير انه رفع بتقصيره والمراد من قوله صلعم
رفع عن امتي الخطا وحكم الآخرة لا حكم الدنيا الا يرى انه يؤاخذ
بالدية والكفارة ويجب ان ينعقد بيعه اي بيع الخاطئ كما اذا
اراد ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه بعت منك فكذا فقال
المخاطب قبلت اذا عقد فه خصمه اي قال صدور الايجاب منك
كان خطاء ويكون بيعه كبيع المكره يعني ينعقد فاسدا لان جريان
الكلام على لسانه اختياري لا طبيعي حتى يكون الخطاء لما وجد الاختيار
ينعقد ولكنه يفسد لعدم وجود الرضى فيه والاكراه وهو اخر
العوارض المكتسبة وهو حمل الانسان على ما يكرهه ولا يريد مباشرته
لولا الحمل عليه بالوعيد وهو اي الاكراه على ثلاثة اقسام اما ان
يعدم الرضى اي رضى المكره ويفسد الاختيار وهو الملجي اي
الاكراه الملجي وهو الاكراه بالتهديد باتلاف نفسه او عضو من
اعضائه وهو الاكراه الكامل او يعدم الرضى ولا يفسد الاختيار
هذا هو القسم الثاني مثل الاكراه بالقيد او الحبس مدة مديدة
او بالضرب الذي لا يخاف به على نفسه التلف او لا يعدم الرضى
ولا يفسد الاختيار وهو ان يهم اي يغتم المكره بحبس ابيه او
امه او روجته او اخته وهو القسم الثالث والاكراه يحصل منه اي

الاكراه

يجمع

يجمع ان اسم لا ينافي الخطاب والاهلية اي كون المكره مخاطبا وكونه
اهلا للاحكام لان ما به الاهلية متحققة معه عند كونه مكرها وانه
اي المكره عليه مترددبين فرض كاكل الميتة اذا اكره عليه بما يوجب
الالجاء فانه يفترض عليه ذلك ولو صبر حتى قتل يعاقب عليه لكونه
مباحا لعموم لا ما اضطررتم اليه ولو امتنع عنه التي نفس المعصومة
الى الهلاك من غير فائدة اذ ليس فيه فضاء حق الشرع وقطع
كان ماثما وقتل النفس المعصومة فانه يحرم فعلها عند الاكراه
واباحة كالافطار في الصوم فانه اذا اكره عليه باح له الفطر ورخصة
كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا اكره عليه شرعض له ذلك مع اطمينان
قلبه بالتصديق اذا كان الاكراه ملجيا اعلم انه لا اباحة الى ذكر
لو خذ لها في الفرض او الرخصة لان المراد بها ان كان اباحة فعل المكره
عليه بالاكراه وعدم الاثم في الصبر على الامتناع عنه فهو الرخصة
وان كان اباحة فعله بالاكراه وصبر ورته اثم في الصبر فهو الفرض
وافطار الصائم بالاكراه لا يخلو عنهما لانه ان كان مسافرا كان
افطاره عند الاكراه فرضا وان كان مقيما كان مرخصا فيه ولم يوجد
في الاكراه ما يساوي الاقدام عليه والامتناع عنه عند الاكراه في
الاثم والثواب وعدمهما يعني انه لا يترتب على شيء منهما ثواب
ولا عقاب اعلم ان ما قلنا من الفرض والاباحة والرخصة فيما
اذا كان اكثر راي المكره ان الظالم يوقع ما وعد به واعلم ايضا
ان الاثم انما يكون اذا علم انه يباح ولم يفعل اما اذا لم يعلم فلا
اثم بالامتناع لان المرفوع مرفوع الشبهة وظنا ولا ينافي

الاباحة صح

الاختيار اي الاكراه اختيار المكره يعني لا يبطل به لانه لو بطل اختياره
لبطل الاكراه لان الاكراه الانسان على ما لا يكون باختياره لا ما
يتصور فان الشيخ لا يكره على ان يكون شابا فاذا اكره اي
اختيار صحيح وهو اختيار المكره وجب ترجيح الاختيار الصحيح
على الاختيار الفاسد وهو اختيار المكره ويجب بغير اختيار
المكره كالعدم فيضاف الفعل الى المكره حتى يلزمه حكمه ان امكن
اي امكن نسبة الفعل الى المكره كما في الاكراه على القتل واتلاف
المال فالمكره يصلح ان يكون آلة للمكره بان ياخذه ويضرب به
نفسا او مالا فيتلفه والا اي وان لم يمكن كالاكراه على الوطي او
الاكل حتى منسوبا الى الاختيار الفاسد وجعل المكره مواخذا
بفعله حتى الاقوال هذا تفريع على الاصل المذكور يعني في مثال
الطلاق والعتاق ونحوهما لا يصلح المكره ان يكون آلة للمكره لان
الكلام بلسان الغير لا يصح فاقتصر عليه اي حكم الفعل على
المكره فان كان العقد مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضى ثم يبطل
بالكره وينفذ على المكره كالطلاق ونحوه مثل الاعتاق والنكاح
والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد واليمين والنذر والظهار و
الايلاء والفي والكلام فان هذه التصرفات لا يحتمل الفسخ ويتوقف
على القصد والاختيار دون الرضا بدليل انها لا تبطل بالهزل
وان كان يحتمله اي العقد الفسخ ويتوقف على الرضى كالبيع ونحوه
يقتصر على المباشر كالذي لا يحتمل الفسخ الا انه يفسد لعدم
الرضى يعني ينعقد فاسدا فلو اجاز المكره بعد زوال الاكراه

المكره اختياره

صريحا

صريحا او دلالة صح لان المفسد زال بالاجازة ولا تصح الاقارير
كلها لان صحتها بقيام المخبر به وقد قامت دلالة على عدمه
اي عدم ثبوت المخبر به لانه يتكلم دفعا للسيف عن نفسه لا لوجود
المخبر فان قلت اذا قال الرجل لعبده الذي هو اكبر سنا منه
هذا ابني يعتق عند ابي ح ح مع ان كذبه متيقن به فكان ينبغي
ان يعتق العبد اذا اقر بعتقه بالاكراه قلت ابو ح ح اثبت
عليه العتق فيه باعتبار حمل كلامه مجازا على الاقرار وههنا
لا يحتمل كلامه ان يكون مجازا في شيء لانه اكره على ان يتكلم بالحقيقة
لا بالمجاز وكذبه راجح لقيام دليله وهو الاكراه والاتلاف
قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح فيه آلة لغيره يعني مثل الاقوال
في ان القائل لا يصح ان يكون آلة لغيره كالاكل والوطي فان الانسان
في الاكل والوطي لا يتصور ان يكون آلة لغيره فيقتصر الفعل على
المكره ولا ينسب الى المكره حتى اذا اكل في الاكراه على الاكل
يفسد صومه لو كان صائما ولا يفسد صوم المكره ان كان صائما
بالاتفاق لان الاكل بفم غيره لا يتصور واما في نسبته الى المكره
من حيث انه اتلاف فقد اختلف فيه ذكر في الخلاصة وشرح
الطحاوي انه لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره دون
الآكل وان كان المكره يصلح آلة له من حيث الاتلاف كما في الاكراه
على الاعتاق حتى رجع بقيمة العبد على المكره لان منفعة
الاكل حصلت للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا
لا يجب الحد ويجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره

لان منفعة الوطئ حصلت له بخلاف الاعتاق لان مالية العبد
تلفت من غير منفعة المكره وفي المحيط لو اكره انسان على اكل
مال نفسه فاكل فان كان جايعا لا يجب على المكره شيء لان منفعة
منفعة الاكل رجعت اليه وان كان شبعان يجب على المكره
قيمته لان منفعة الاكل لم ترجع اليه ولو اكره على اكل مال الغير
يجب الضمان على المكره سواء كان المكره جايعا او شبعان لانه
اكل بطعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض
اذ بدونه لا يمكنه الاكل غالبا وكل قبض المكره الطعام صار
قبضه منقولا الى المكره فصار كان المكره قبضه بنفسه وقال له
كل ولو قبضه بنفسه صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم
اذنا له بالاكل وهناك لا يضمن الاكل شيئا لانه اكل طعام الغاصب
وفي طعام نفسه لم يصير آكلا لطعام المكره لانه لا يمكن ان يجعل
المكره غاصبا للطعام قبل الاكل فصار آكلا لطعام نفسه لا لطعام
المكره الا ان المكره متى كان شبعان لم يحصل له منفعة الاكل
فكان هذا اكراها على اتلاف ماله فيجب الضمان عليه والثالث
اي القسم الثالث من الافعال ما يصلح المكره فيه ان يكون
آلة لغيره كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للانسان ان ياذن
آخر ويلقيه على مال فيتلفه او على نفس فيقتله فيجب القصاص
على المكره ان كان القتل عمدا بالسيف وكذا الدية تجب على
عاقلة المكره ان كان خطاء ووجبت الكفارة ايضا على المكره
وظهرت انواع حرمة لا تنكشف ولا ثم حلها رخصة كالزنا

بالمرأة

بالمرأة وفيه فساد الفراش وضياع النسل لان ولد الزنا منه
ثالث فكان اذ لا يجب على الام نفقته لانها عاجزة عن الكسب
فكان الزنا كالقتل فان قلت هذا مسلم في غير المنكوحة واما
اذا كانت منكوحة الغير يكون الولد للفراش فلا يكون ثالثا
قلت الاصل ان ينسب الولد الى من خلق من مائه ويجب
النفقة عليه لانه جزؤه فيكون ثالثا بالنظر الى الاصل وقد ينفي
صاحب الفراش مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيفضي الى
هلاكه فيتم الزنا بالمرأة اراد به زنا الرجل بالمرأة لان زنا المرأة
يحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا يرخص
لها في ذلك لانه ليس في التمكين معنى القتل الذي هو المانع عن
الرخص في جانب الرجال لان نسب الولد عنها لا ينقطع و
لهذا اسقط الاثم والحد عنها وقتل المسلم لان حرمته لا تنكشف
لان دليل الرخصة خوف تلف النفس او العضو والمكره عليه
وهو المقصود بالقتل يعني القاتل والمقتول في استحقاق العصمة
وخوف التلف سواء فلا يحل للقاتل ان يقتل غيره ليخلص
نفسه فصار الاكراه في حكم الدم في حق اباحة قتل المكره
عليه للتعارض بينهما في استحقاق الصيانة واذا قتله فكانه
قتله بلا اكراه فيحرم وحرمته يحتمل السقوط اصلا يعني ترتفع
الحرمة بالكلية ويصير حلالا اي استعمال بالاكراه حرمة الحرام والميتة
ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء تثبت بالنص حالة
الاختيار لا في الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم

عليكم الا ما اضطررتم اليه وان كان الاكراه ناقصا كالاكراه
بالقيد او الحبس لا ترتفع الحرمة عن هذه الاشياء وحرمة الاكل
اسقط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فانه يبيح
لذاته وحرمته غير ساقطة وحرمة تحتمل السقوط في الجملة لانها
تسقط باذن صاحبه بالتصرف فيه لكنها لم تسقط بعذر
الكره واحتملت الرخصة ايضا كتناول المحظور مال الغير
فانه حرام قال الله تع ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل واذا اكره
عليه اكراها كاملا جاز له ان يفعل ذلك لان حرمة النفس فوق
حرمة المال فجاز ان يحمل المال وقاية للنفس فاذا استوفاه
ضمنه لبقاء عصمته ولهذا اذا صبر حتى
قتل صار شهيدا لانه يكون
باذلا نفسه لاعزاز دين
الله ولا قائد صح
الشرح
م
وكان الفراغ من كتابته ليلة الجمعة من محرم الحرام من شهور
سنة خمس والف

قيل افرس الناس ثلاثة عزيز مصر
وابنة شعيب التي قالت يا ابت
استاجره وابو بكر حين استخلف
عمر قاضي بيضاوي
في سورة يوسف

للمولى المرحوم اني السعود افندي

خواجه اولوب كمتر مسرور وهم لباقي قلور
خامه ايله صحيفه اوراقنه مزبور اولان
صحيفه عالم نه رسمه لوحه درم كلنه
نشف ايله بر نفس ده اوستنه مسطور اولان
بي سر وسامان كبدر نابود وپايدار اولور
حشمت وجاه وجلال عالمه مسرور اولان
خواب غفلتدن اويان فهم ايت جهانك حالني
اي زمانه دولت واقبالنه مغرور اولان

ان كان لمعنى قد من قتال فصدقت وهو من
الكاذبين من قبيل المسامحة في احد شقي الكلام
لتعين الاخر عند القائل بتنزيل المحتمل منزلة
الظاهر لان الشق بالحذف في هذا الشق ايضا
محتمل ومن غفل عن هذا قال لانه يدل على
انه قصدها قد فعلت من نفسها فقدت قميصه
او انه اشرع خلفها فقد برأته ابن كمال الوزير

قاضي

ولعذاب الاخرة اشد
النار عند واعي من ضلك
ومنه ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا
يبرى عذابه ويشفع عليه
قوله ولعل لعلمنا لم يخبر لعدم الدليل عليه
وانه يعني في عدم انتفاء الكذب عدم انتفاء ضرره
ولعل الاصح اي
على العمى وفعال
التبيين
سروى